DIALOG TEOLOGIC
Revista Institutului Teologic Romano-Catolic din Iaşi
ANUL XIV, nr. 28, 2011

PREOTUL ŞI FAMILIA CREŞTINĂ: colaboratori în ogorul Bisericii şi martori ai împărăţiei lui Dumnezeu în lume



Sapientia
Iaşi 2011

Revista apare de două ori pe an

ISSN: 1453 - 8075

Redacţia şi administraţia

INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC

Str. Văscăuţeanu, nr. 6
RO - 700462 - IAŞI
Tel.: 0040 232 225228
Fax: 0040 232 211476
www.editurasapientia.ro
e-mail: slupu@itrc.ro

CUPRINS

Editorial 5

Stefan LUPU
Toți preoți în Cristos: fundamentul sacramental
al misiunii preotului şi a familiei creştine 7

Cristinel FODOR
Sacramentalizare versus *evanghelizare: cum sunt trăite sacramentele,*
în special Botezul, Euharistia, Spovada, Căsătoria,
în comunitățile din dieceza noastră 34

Felician TIBA
Preotul şi familia creştină, formatori prin vocație sacră 63

Isidor IACOVICI
Familia şi fenomenul imigrării 80

Daniel MĂRTINAŞ
Familia şi fenomenul emigrării 89

Iosif IACOB
Căsătoria, sacrament al noii alianțe 100

Iulian-Valerian IANUŞ
Conceptul de persoană *la Jacques Maritain* 126

Iulian FARAOANU
*Aşteptarea creştină a venirii Fiului omului (*Lc *17,26-30)* 154

Cărțile noastre 174

Editorial

PREOTUL ŞI FAMILIA CREŞTINĂ: COLABORATORI ÎN OGORUL BISERICII ŞI MARTORI AI ÎMPĂRĂŢIEI LUI DUMNEZEU ÎN LUME

„Familie, devino ceea ce eşti!”. Cu acest îndemn, Dieceza de Iaşi se adresează familiilor creştine, şi nu numai, mai cu seamă în cei trei ani pastorali dedicaţi familiei şi căsătoriei creştine (2010-2013). Şi asta, după ce anul pastoral 2009-2010 a fost declarat, la nivelul Bisericii universale, Anul Preoţiei, desfăşurat sub motto-ul: „Fidelitatea lui Cristos – fidelitatea preotului”.

De ce Preoţia şi Căsătoria?

Răspunsul se află în legătura indispensabilă dintre aceste două sacramente, legătură manifestată în diferite moduri: (1) atât Preoţia, cât şi Căsătoria sunt indicate de *Catehismul Bisericii Catolice* drept sacramente ale slujirii; (2) ambele sacramente presupun fidelitatea: Preoţia - fidelitatea faţă de Biserică, Căsătoria - fidelitatea dintre soţi, iar amblele - fidelitatea faţă de Dumnezeu; (3) familia fondată pe sacramentul Căsătoriei este leagănul vocaţiilor la sfânta Preoţie, ca şi mediul prim al maturizării acestor vocaţii; (4) preotul, ca slujitor al Bisericii, este cel ce asistă căsătoria încheiată între soţi, pecetluind astfel legământul dintre cei doi; (5) fundamentul sacramental al Preoţiei şi al Căsătoriei creştine se află în preoţia comună sau baptismală.

Prin această legătură preotul şi familia devin colaboratori în vastul ogor al Domnului, aducându-şi fiecare, în conformitate cu vocaţia şi starea proprie, talantul la răspândirea în lume a împărăţiei lui Dumnezeu, martori ai căreia sunt chemaţi a fi. Dar pentru o mărturie cu adevărat creştină este nevoie şi de o viaţă, preoţească sau familială, cu adevărat creştină. Când există această viaţă creştină, atât preotul, cât şi familia devin colaboratori în diversele activităţi de catehizare, evanghelizare, activităţi misionare, purtând spiritul misionar în afara diecezelor de origine. Dar legătura este şi mai strânsă, întrucât preotul şi familia sunt formatori în virtutea vocaţiei sacre. Şi exemplele nu sunt puţine.

Se limitează oare realitatea numai la atât?

Schimbările profunde care caracterizează societatea umană din secolul al XXI-lea par să infirme existenţa nu numai a legăturii dintre preot şi familie (decât în momentul celebrării sacramentului Căsătoriei). Dar maladia nu se manifestă numai aici. Ruptura familiei de Biserică prin astfel de

fenomene ca emigrarea şi imigrarea duc la sfâşierea familiei din interior, fapt care nu poate să nu afecteze clerul: mai puţine vocaţii la sfânta Preoţie şi la viaţa consacrată, golirea bisericilor, îndepărtarea de sacramente, care, în final, nu e altceva decât îndepărtarea de Dumnezeu, atacurile virulente la adresa clerului şi a Bisericii: din colaboratori în lucrarea de evanghelizare şi în activităţile misionare, preotul şi familia devin concurenţi sau chiar inamici etc. Familia contemporană tot mai mult îşi pierde acea caracteristică de Biserică domestică.

O parte din aceste problematici îşi au locul lor în paginile care urmează, fiind analizate la nivel teoretic şi practic, cu argumente biblice, magisteriale, patristice, ancorate în realitatea prezentului, cu părţile ei luminoase sau mai obscure. Mai mult, nu doar o analiză, ci şi oferirea de remedii la unele probleme care privesc direct viitorul familiei şi al căsătoriei creştine, cu implicaţiile lui asupra Bisericii şi a credinţei.

„Familie, devino ceea ce eşti!”

TOȚI PREOȚI ÎN CRISTOS: FUNDAMENTUL SACRAMENTAL AL MISIUNII PREOTULUI ŞI A FAMILIEI CREŞTINE

Conf. univ. dr. pr. Ştefan LUPU
Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi[1]

Sumar: Pornind de la premisa sa prin sacramentul Botezului orice creştin este constituit preot, pr. dr. Ştefan Lupu analizează fundamentul sacramental al misiunii preotului şi a familiei creştine în societate. În prima parte a articolului, autorul caută să evidențieze contextul cultural al acestei misiuni, care este universul creştin, pentru ca în partea a doua a articolului să trateze despre redescoperirea preoției comune a credincioşilor o dată cu Conciliul al II-lea din Vatican. Având drept fundament texte scripturistice, autorul vorbeşte despre un popor „în întregime sacerdotal", după care, pornind de la *Lumen gentium* nr. 10, să arate cum a fost „recuperată" preoția baptismală. De aici rezultă şi noul chip al Bisericii, care devine un popor mesianic în misiune, ca şi omul nou, viu, devenit „relație iubitoare cu Dumnezeu", împlinită în Isus şi reprezentând adevărata glorie a lui Dumnezeu. Forma preoției baptismale, conform autorului, este spiritualitatea/cultura euharistică, iar titlul cel mai potrivit pentru această preoție este cel de „Maica Bisericii". În partea a treia este analizată spiritualitatea de comuniune ca formă a acțiunii pastorale, fiind reliefată, mai ales, valoarea pastorală a acestei comuniuni.
Cuvinte-cheie: preoție baptismală/comună, sacrament, misiune, popor mesianic, Conciliul al II-lea din Vatican, Biserică, spiritualitate euharistică, spiritualitate de comuniune, om, Isus.

Summary: Starting from the premise to the sacrament of baptism every Christian is made a priest, Fr. Dr. Stefan Lupu analyzes sacramental foundation of the mission of the priest and the Christian family in society. In the first part of the article, the author seeks to highlight the cultural context of this mission, which is the Christian world. In the second part of the article deal about rediscovering the common priesthood of the faithful with the Council of Vatican II. With scriptural texts as a basis, the author speaks of a people „all priestly" and then, from Lumen Gentium no. 10 show as „recovered" baptismal priesthood. Hence the new face of the Church, which is a people Messianic

[1] Conf. univ. dr. pr. Ştefan Lupu s-a născut la 9 iunie 1966 în Rotunda – Neamț. A absolvit Institutul Teologic din Iaşi în anul 1992 şi a fost hirotonit preot la 29 iunie 1992. A urmat studii postuniversitare la Universitatea Pontificală Gregoriana din Roma (1 noiembrie 1994 – 30 septembrie 1999), unde a obținut titlul de doctor în Teologie Sacră. Începând cu data de 1 octombrie 1999, activează ca profesor de metodologie şi teologie dogmatică la Institutul Teologic din Iaşi. Email: slupu@itrc.ro

mission, as the new man, living become „loving relationship with God," being fulfilled in Jesus and the true glory of God. Form of baptismal priesthood, according to the author, is spirituality / culture Eucharist and best title for this priesthood is the „Mother Church". In the third part analyzes the spirituality of communion as a form of pastoral action, is especially emphasized pastoral value of this community.
Keywords: baptismal priesthood / common sacrament, mission, messianic people, the Council of Vatican II, the Church, Eucharistic spirituality, spirituality of communion, man, Jesus.

Să înaintăm cu speranță! Un nou mileniu se deschide în fața Bisericii, asemenea unui vast ocean în care să te aventurezi, contând pe ajutorul lui Cristos. Fiul lui Dumnezeu, care s-a întrupat acum două mii de ani din iubire față de om, împlineşte şi astăzi lucrarea sa: trebuie să avem ochi pătrunzători, ca să o vedem, şi, mai ales, o inimă mare, ca să devenim noi înşine instrumente[2].

I. CONTEXTUL CULTURAL AL MISIUNII PREOTULUI ŞI A FAMILIEI CREŞTINE

1. Ilegibilitatea contemporană a universului creştin

Aceste cuvinte pline de optimism şi de speranță ale Papei Ioan Paul al II-lea, scrise la începutul celui de al III-lea mileniu creştin, par să fie contrazise de faptul că adevărul evangheliei constituie doar pentru puțini, prea puțini creştini, locul de confruntare pentru o interpretare globală a existenței. Constatăm cu durere că mentalitatea curentă, postmodernă, *nu mai dă nici o importanță potențelor umanizante ale codului evanghelic*. Dimpotrivă, aventura liberei determinări a existenței fiecărui individ îşi găseşte izvorul de inspirație în modele străine – şi nu în puține cazuri opuse – *logicii creştine a unei vieți care se câştigă în dăruirea euharistică de sine*: împotriva invitației evanghelice la iubirea față de aproapele ca adevăr al libertății umane prevalează tendința către succesul lumesc, cursa către câştigarea pozițiilor economice şi de prestigiu relevante, dorința unei veşnice tinereți, disponibilitatea de a modifica mereu propriul punct de vedere pentru a aduna mai mult consens, păstrarea unei bunăstări pe cât posibil nelimitate (şi am putea continua).

---

[2] IOAN PAUL AL II-LEA, *Novo millennio ineunte* (6 ianuarie 2001), 58.

Proiectul unei vieți inspirate de religia creştină le apare, de aceea, multora ca fiind prea limitat şi limitant: strălucirea adevărului *credinței*, disponibilitatea necondiționată față de *iubire* şi aşteptarea răbdătoare a *speranței* par să blocheze acea dorință irezistibilă după excitare şi foamea de emoții la care aspiră constant libertatea subiecților postmoderni.

Alături de acest fapt trebuie să înregistrăm şi un altul. Cu sinceritate trebuie să recunoaştem că nu întotdeauna mărturia creştinilor este la înălțimea misiunii lor. Angajați în diferite sectoare şi răspândiți pe nenumărate fronturi, creştinii nu reuşesc, prin cuvântul şi mărturia lor concretă, să îndepărteze cele 1001 de prejudecăți care împiedică accesul necredincioşilor la frumusețea evangheliei. Să mai spunem că şi o anumită parte a massmedia se foloseşte de orice ocazie pentru a vorbi rău despre Biserică.

Aceste două elemente – o mentalitate puțin deschisă față de exigențele creştine şi o mărturie creştină în multe privințe puțin eficientă – riscă să facă universul creştin prea străin oamenilor din zilele noastre. De aceea, nu putem să nu împărtăşim opinia sociologiei franceze, potrivit căreia creştinismul, ca şi alte mari instituții omeneşti, suferă astăzi de o profundă criză de *ilegibilitate*, „datorată slăbirii unei identități care şi-a pierdut ancorarea într-o cultură comună, care a fost mult timp împărtăşită chiar şi dincolo de grupul subțiat al credincioşilor săi”[3].

Concret, este vorba despre a conştientiza faptul că semnele creştine par să nu mai fie în măsură să ridice întrebări: din simboluri fecunde şi vii, capabile să trezească întrebări, se reduc adesea la simple „etichete”: o biserică este o simplă clădire care aparține creştinilor, dar mai este amintirea unei deschideri a omului către transcendent? O celebrare euharistică este o întâlnire a unor persoane care împărtăşesc aceeaşi opinie, dar mai trezeşte amintirea prezenței Celuilalt pe drumurile istoriei? Şi am putea continua această listă.

În *Ecclesia in Europa*, Papa Ioan Paul al II-lea ne-a îndemnat să fim atenți la *apariția unei noi culturi* (dominată de mass-media şi în contrast cu evanghelia), în care îşi asumă un mare spațiu şi o poziție dominantă stiluri de gândire şi atitudini de viață împrumutate din hedonism, pragmatism, relativism şi nihilism: îşi creează drum un *om nou* care nu are nimic de-a face cu omul nou al Evangheliei; este o antropologie fără Dumnezeu şi fără Cristos: „Cultura contemporană dă impresia unei «apostazii tăcute» din partea omului sătul care trăieşte ca şi cum Dumnezeu nu ar exista”[4].

Însă nu totul este întuneric în lume. Santinela dimineții anunță zorii eliberării de obscuritatea nopții. Sunt multe semnalele de speranță pe care

---

[3] D. Hervieu-Leger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003, 311.

[4] Ioan Paul al II-lea, *Ecclesia in Europa*, nr. 9.

Ioan Paul al II-lea le-a identificat în *Ecclesia in Europa*. Dintre acestea, amintim, mai ales, două: a) *mărturisitorii credinţei creştine*, care „au ştiut să-şi însuşească evanghelia în condiţii de ostilitate şi de persecuţii, adesea până la dovada supremă a sângelui” şi care arată vitalitatea Bisericii; ei sunt lumină pentru Biserică şi pentru omenire, realizând „adevăratul cult spiritual” (*Rom* 12,1)[5]; b) *atâţia sfinţi din timpul nostru*, cei canonizaţi, dar şi cei necunoscuţi, care „şi-au trăit sfinţenia generoasă şi autentică în ascunzişul vieţii familiale, profesionale şi sociale”[6].

Prin urmare, exigenţa primară a oricărei acţiuni ecleziale pare a fi angajamentul comun de a crea un ambient capabil să uşureze contactul salvific cu cuvântul evangheliei. Aceasta înseamnă să transformăm comunităţile noastre în locuri marcate de *sfinţenie*. Este un cuvânt care ar putea să trezească o anumită rezistenţă. Cu toate acestea, sfinţenia, pentru Noul Testament, este calitatea unei vieţi marcate de prezenţa virtuţilor teologale ale credinţei, speranţei şi iubirii, virtuţi care reprezintă încarnarea existenţială a Duhului Sfânt în viaţa celui credincios. Aşadar, în măsura în care comunităţile noastre se transformă în ambiente pline de Duhul Sfânt, în care *a avea credinţă* nu înseamnă să profesezi o ideologie, ci să-ţi încredinţezi Domnului Isus baricentrul existenţei; în care *a face fapte de caritate* nu se reduce la pomană, ci se traduce în gesturi de apropiere zilnică de fraţi şi surori; în care *speranţa* nu-şi asumă asemănările unui vag optimism, ci constituie o mărturisire continuă a necredinţei în atotputernicia răului, atunci în aceste ambiente i se va oferi celui necredincios sau credinciosului căldicel oportunitatea acelui contact delicat şi adevărat cu cuvântul evangheliei, care convinge inima omului că poţi avea încredere în Dumnezeu, că Dumnezeu nu este un concurent al nostru, nici un obstacol pentru realizarea noastră. Cu alte cuvinte: că *Dumnezeu iubeşte omul*. Doar iubirea deschide porţile credinţei. „Doar iubirea este credibilă”, afirma Von Balthasar, iar Newman spune: „Noi credem pentru că iubim”.

Creştinii trebuie să devină, aşadar, martori ai „amabilităţii” lui Dumnezeu: comunitatea creştină, în toţi membrii ei, trebuie să facă vizibil faptul că trăieşte (poate să trăiască) iubirea predicată. Este necesar să investim mai multă energie pentru a realiza o tendinţă credincioasă care ţinteşte mereu mai sus. Astfel, „semnele creştine vor putea să redobândească întreaga lor strălucire de „simboluri” ale lui Dumnezeu viu în mijlocul nostru. Pentru aceasta, consider că este de un real folos redescoperirea preoţiei comune a tuturor credincioşilor.

---

[5] Ioan Paul al II-lea, *Ecclesia in Europa*, nr. 13.

[6] Ioan Paul al II-lea, *Ecclesia in Europa*, nr. 14.

II. REDESCOPERIREA PREOȚIEI COMUNE A CREDINCIOŞILOR

Doctrina „preoției comune a credincioşilor" ar putea să pară greu de prezentat, de înțeles şi de trăit, însă ea corespunde unui adevăr salvific foarte simplu: *Dumnezeu locuieşte „personal" în om*. În Isus – prin Duhul „său", întrucât este înviat din morți –, omul devine o „creatură nouă", deoarece este locuința lui Dumnezeu, templul în care îi place lui Dumnezeu să locuiască şi în care se aduce acel cult spiritual „plăcut mirositor", pe care Dumnezeu îl primeşte. O „nouă locuință", un „nou templu", un „nou sacrificiu", o „nouă adorație": de aceea, *o nouă preoție*. „Nouă", în special, pentru că este preoția lui Cristos care, în persoana Fiului veşnic al Tatălui, prezent în lume, inaugurează o noutate, un *novum* absolut şi inepuizabil; este preoția lui Cristos „transferată" întregului popor al lui Dumnezeu, care, astfel, este *noul popor al lui Dumnezeu*.

2. Un popor „în întregime sacerdotal"

Credința creştină se naşte din evenimentul prezenței imediate a lui Dumnezeu în om. Cristos este *omul care este identic cu Dumnezeu*, creştinul este omul care trăieşte propria umanitate altoită pe Cristos: omul creştin nu este Cristos, ci *este cristic*, trăieşte din Cristos. Aceasta comportă o schimbare radicală față de trecut: ceva nou s-a întâmplat chiar în punctul în care omul este om, întâlnirea sa cu Dumnezeu. Prin Cristos, omul „se lipeşte" de Dumnezeu *imediat*, adică „fără medieri", sau, mai bine zis, în unica, definitiva şi „tipica" mediere, cea a lui Cristos, mijlocitorul absolut între Dumnezeu şi om.

Marile figuri ale „mijlocirii între Dumnezeu şi om" în Israel erau – după cum se ştie – regii, profeții şi preoții: primii doi erau prin alegere, în virtutea unei carisme; preoția, în schimb, era o „instituție de mediere"[7]. „Preoția" reprezenta „spațiul instituțional" al cultivării experienței lui Dumnezeu care se apropie de om, acordându-i harul său, şi a omului care încearcă un contact cu Dumnezeu, oferindu-i sacrificii. *Raportul Dumnezeu-popor era oricum mediat de o instituție*.

Pentru o înțelegere fără echivocuri, să luăm în considerare cazul eliberatorului Moise, care, la început, a fost cea mai mare figură a acestei medieri: poporul îi vorbea lui Moise; Iahve se întâlnea cu Moise în cortul său şi îi comunica deciziile sale; Moise apoi le transmitea poporului ca fiind voința lui Dumnezeu. Moise era puntea între Dumnezeu şi popor. Acum, în Isus, acest tip de mediere „pontificală" a luat sfârşit, s-a epuizat, întrucât

[7] Cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris 1960, 210-211.

a ajuns la împlinire. În Isus, „totul s-a împlinit”. Orice veche mediere este împlinită (continuitate), deoarece – pentru multe aspecte – a fost întreruptă, ruptă (discontinuitate), sfâşiată o dată cu „vălul templului” în momentul răstignirii Fiului lui Dumnezeu.

Semnificaţia cultuală şi sacerdotală a persoanei lui Isus şi a gesturilor sale este prezentată, mai ales, de *Scrisoarea către Evrei*: Isus este preotul „singular” şi unic care îi substituie pe mulţii preoţi din vechime. Şi sacrificiul său este unic, „o dată pentru totdeauna” (*Evr* 7,27; cf. 10,12), aşa cum sunt şi mijlocirea şi intrarea sa în sanctuar. Jertfa sa este unică şi irepetabilă, deoarece nu oferă „lucruri”, ci însăşi viaţa sa (*Evr* 9,13-14). Isus este „marele preot al credinţei pe care o mărturisim” (*Evr* 3,1). Desigur, este asta nu pentru sângele taurilor şi al ţapilor, pentru holocausturi şi alte sacrificii oferite pentru păcat, ci pentru că *Isus îşi oferă existenţa ca dar şi în trupul său face voinţa Tatălui*.

Putem înţelege originalitatea acestei preoţii sub două aspecte strâns legate de realitatea personală a lui Isus: *în calitate de Fiu unit cu Tatăl*, el are o relaţie cu Dumnezeu pe care nu şi-o putea permite nici un alt preot; în calitate de Cuvânt făcut trup, el trăieşte o legătură profundă cu alţi oameni, care îi permite să se solidarizeze cu ei mai mult decât ar fi putut-o face vreodată preoţii evrei în slujirea lor sacerdotală.

Or, dacă creştinul este altoit în Cristos în virtutea Botezului, asta are loc tocmai în preoţia lui Cristos. Dacă creştinul este transferat prin har în acel eu mai mare care este Cristos, atunci el trăieşte din Cristos şi din ceea ce Cristos însuşi trăieşte. Întreaga noutate a lui Cristos „trece” în creştin. Nu ne surprinde, prin urmare, afirmaţia atât de energică a lui Petru: „Apropiaţi-vă de el, piatra cea vie aruncată de oameni, dar aleasă şi preţuită de Dumnezeu. Şi voi, ca nişte pietre vii, sunteţi zidiţi într-o casă spirituală pentru o preoţie sfântă, ca să aduceţi jertfe spirituale plăcute lui Dumnezeu prin Isus Cristos” (*1Pt* 2,4-5). *Sacrificiile de odinioară sunt înlocuite de sacrificiile spirituale ale creştinilor*, care sunt chemaţi să-i aducă lui Dumnezeu un cult demn de el prin Cristos (*In* 2,21; *Rom* 1,9), deoarece se zidesc ca o „locuinţă spirituală” (*1Cor* 3,16-17; *Ef* 2,20-22). Ascultarea filială este sacrificiul plăcut mirositor pe care Tatăl îl acceptă. Această ascultare implică întreaga persoană, aşa cum cere şi Paul în *Scrisoarea către Romani*: „Vă îndemn, aşadar, fraţilor, pentru milostivirea lui Dumnezeu, să vă oferiţi trupurile voastre ca un sacrificiu viu, sfânt şi plăcut lui Dumnezeu; acesta este cultul vostru spiritual” (*Rom* 12,1).

În special însă, originalitatea noului popor al lui Dumnezeu constă în faptul că „se poate aduna în jurul” lui Cristos şi al lui Dumnezeu: vechiul popor, constituit în jurul Muntelui Sinai, nu se putea apropia (*Ex* 19), acum, în schimb, există o nouă stâncă pe care se poate construi, piatra

„aruncată” de zidari, în jurul căreia ne putem aduna. De aceea, exultă din nou Petru: „Voi sunteţi un neam ales, o preoţie împărătească, o naţiune sfântă, poporul luat în stăpânire de Dumnezeu, ca să vestiţi faptele măreţe ale celui care v-a chemat din întuneric la minunata sa lumină. Voi, care odinioară nu eraţi popor, acum sunteţi poporul lui Dumnezeu; voi, care nu aveaţi parte de îndurare, acum aţi obţinut îndurare” (*1Pt* 2,9-10).

Şi apostolul Ioan în *Apocalips* – având în faţa sa creştini persecutaţi, condamnaţi şi victime – îi invită să se scufunde în sângele lui Cristos şi să devină împreună cu Cristos „preoţi şi regi”, deoarece Cristos însuşi i-a făcut „o împărăţie de preoţi pentru Dumnezeul său şi Tatăl” (*Ap* 1,6). J. Ratzinger, comentând acest text, scrie: „Aceasta înseamnă că creştinii preiau demnitatea proprie Israelului – cu alte cuvinte că Botezul reprezintă noul Sinai. (…) Ca atare, Biserica trebuie să fie locuinţa lui Dumnezeu în lume şi locul adorării lui; prin ea, lumea trebuie să fie angajată în adoraţie”[8].

3. *Lumen gentium* 10: „recuperarea” preoţiei baptismale

Doctrina conciliară despre preoţia comună a credincioşilor (sau, de preferat, cu o expresie mai simplă şi mai directă, „preoţia baptismală”) „reia” adevărul biblic, îl recuperează şi îl exprimă din nou în propria viziune ecleziologică, în noua concepţie despre Biserică. Biserica este „popor sacerdotal”: paştele lui Cristos este evenimentul care creează din nou omenirea, actualizând-o în logica darului, prin revărsarea Spiritului. Duhul Celui Înviat constituie şi însufleţeşte Biserica ca o preoţie sfântă. Botezul realizează în om noua condiţie ontologică, teandrică şi mistică, prin care „orice creştin, într-un anume fel, îl reprezintă pe Cristos. Fiecare botezat este îmbrăcat în Cristos, trăieşte în Cristos şi Cristos trăieşte în el. Orice creştin, aşadar, poate şi trebuie să mărturisească şi să-l facă prezent, prin cuvinte şi fapte, pe Cristos în faţa altora”. Astfel, continuă W. Kasper, „potrivit ultimului conciliu, toţi botezaţii participă la întreitul minister al lui Isus Cristos şi constituie un popor profetic, preoţesc şi regal (*1Pt* 2,5-10). Tocmai aceasta înţelegem atunci când vorbim despre preoţia comună a celor botezaţi. La urma urmei, Biserica în ansamblul ei este trupul lui Cristos şi deci reprezentarea lui în lume”[9].

Numărul 10 din *Lumen gentium* este textul de referinţă pentru această doctrină conciliară. Îl recitim în expresia sa directă, notând toate referinţele biblice neotestamentare: „Cristos Domnul, Preot ales dintre oameni

---

[8] De aceea, „preoţia Noului Testament tinde să facă din lumea ca atare un templu şi o jertfă pentru Dumnezeu, pentru ca la sfârşit Dumnezeu să fie totul în toţi” (cf. *1Cor* 15,28), J. Ratzinger, „La natura del sacerdozio”, *Il Regno-Documenti* 21 (1990) 656.

[9] W. Kasper, *Teologia e Chiesa*, II, Queriniana, Brescia 2001, 142.

(cf. *Evr* 5,1-5), a făcut din noul popor «o împărăţie de preoţi pentru Dumnezeu, Tatăl său» (*Ap* 1,6; cf. 5,9-10). Într-adevăr, cei botezaţi sunt consacraţi prin regenerarea şi ungerea Duhului Sfânt pentru a fi lăcaş spiritual şi preoţie sfântă, pentru a oferi, prin toată activitatea lor de creştini, jertfe spirituale şi pentru a vesti puterea aceluia care i-a chemat din întuneric la minunata sa lumină (cf. *1Pt* 2,4-10). De aceea, toţi ucenicii lui Cristos, stăruind în rugăciune şi lăudându-l împreună pe Dumnezeu (cf. *Fap* 2,42-47), să se ofere pe ei înşişi drept jertfă vie, sfântă, plăcută lui Dumnezeu (cf. *Rom* 12,1), să dea mărturie despre Cristos pretutindeni, iar celor care le-o cer, să le dea seamă de speranţa vieţii veşnice aflate în ei (cf. *1Pt* 3,15)".

Această doctrină nu este „nouă". Ea e prezentă peste tot în literatura patristică, mai ales acolo unde sfinţii părinţi scot în evidenţă distincţia dintre preoţia comună a credincioşilor şi slujirea preotului hirotonit. Pentru Augustin, preoţii lui Dumnezeu şi ai lui Cristos din *Ap* 20,6 nu sunt episcopii şi prezbiterii, ci toţi aceia care au primit ungerea: „Îi considerăm preoţi pe toţi credincioşii, pentru că sunt membrele unicului preot"[10]. Pentru el, *episcopos* „este denumirea unei funcţii, nu a unei demnităţi"[11]. Este faimoasă expresia: „Pentru voi – episcop, cu voi – creştin"[12]. Asta are o mare importanţă pentru chestiunea legată de preoţie: cea a medierii salvifice. Există un singur mijlocitor, Isus Cristos, preot unic şi veşnic de care depinde mântuirea: „Pentru a ne veni în întâmpinare cu iertarea, Domnul s-a făcut mijlocitor şi intervine pentru noi; ar fi absurd ca oricine altul, fie chiar un episcop, să se declare mijlocitor"[13].

La rândul său, Leon cel Mare, câteva decenii după, plecând de la *1Pt* 2,5-9, subliniază demnitatea comună a creştinilor, pe care apoi se construieşte diversitatea: „De fapt, toţi cei care sunt renăscuţi în Cristos devin regi cu semnul crucii şi sunt consacraţi preoţi cu ungerea Duhului Sfânt, astfel că, dincolo de slujirea specifică legată de ministerul nostru, toţi creştinii, care sunt conştienţi de aceasta, nu pot să nu recunoască faptul că sunt părtaşi la neamul regesc şi la funcţia sacerdotală"[14].

Citările textuale şi referinţele doctrinale ar putea să continue din belşug. De ce atunci doctrina Conciliului al II-lea din Vatican despre preoţia

---

[10] Augustin de Hippona, *De civitate Dei*, XX, 10.

[11] Augustin de Hippona, *De civitate Dei*, XIX, 19.

[12] Augustin de Hippona, *Sermo CCCXL*, 1.

[13] Aşa sintetizează E. Castellucci răspunsul lui Augustin în scrierea *Contro Parmeniano* (cf. II, 8, 15) către episcopul donatist, care „aplicase la miniştrii creştini unele pasaje veterotestamentare referitoare la preoţii evrei şi concluzionase că episcopii trebuie să fie oameni fără pată, pentru că, dacă în ei s-ar afla păcatul, nu ar putea fi mijlocitori şi deci să transmită oamenilor darurile lui Dumnezeu", E. Castellucci, „«Ordinati l'uno all'altro». Paradigmi e modelli storici del rapporto fra ministri ordinati e laici", *CredereOggi* 23 (1/2003) 43.

[14] Leon cel Mare, *Sermo IV*, 1.

comună a credincioşilor *pare a fi* „nouă”? Răspunsul e simplu: începând de la unii părinți, cum ar fi Clement Alexandrinul, Grigore Nazianzenul, Ioan Crisostomul, Dionisiu Areopagitul, s-a impus un proces de „sacralizare” a ministrului hirotonit, care, puțin câte puțin, l-a aşezat „deasupra” botezaților obişnuiți, potrivit unei gradații ierarhice care aşază într-un raport analogic „treptele bisericeşti” (episcopi, prezbiteri, diaconi) cu cele ale „ierarhiei îngereşti”: acelea sunt un reflex al acestora[15]. Preoții miniştri sunt înțeleşi ca „mijlocitori de har”, cu puteri speciale în raport cu alți oameni: mijlocitor între cer şi pământ, episcopul este pentru Dionisiu Areopagitul cel „prin” care e posibil să primeşti de sus darurile lui Dumnezeu şi oamenii pot să participe la realitățile divine. De aici necesitatea ca episcopul să fie sfânt, pentru a-şi putea îndeplini cât mai bine această funcție de „punte” între Dumnezeu şi oameni[16]. Evul Mediu va continua să aprofundeze această cale care va duce la a-i considera pe laici „în afara preoției”. Devalorizarea preoției comune este un fapt progresiv: pe măsură ce Biserica-instituție se ocupă şi de organizarea acțiunii pastorale, o dată cu răspândirea creştinismului la sate şi naşterea parohiilor, *sacerdos* este tot mai mult doar acela care exercită o slujire, adică prezbiterul. În tot acest proces are loc şi asimilarea structurilor Bisericii la puterea politică, până acolo că episcopii devin funcționari ai imperiului, până la anomalia de a-i numi ca episcopi pe unii „domni” pentru a avea jurisdicție, dar fără a avea hirotonirea, spre deosebire de prezbiterii care aveau puterea sacramentală, dar nu şi jurisdicția.

Nu avem aici timpul să documentăm întregul drum care a dus la doctrina celor *duo genera christianorum*, prezentă cu toată claritatea în *Decretum Gratiani* (sec. XII) şi reafirmată de canonişti până la *Codex iuris canonici* din 1917: „Există două tipuri de creştini. Primul, întrucât este însărcinat cu un oficiu divin şi dedicat contemplației şi adorației, este potrivit să stea departe de orice zarvă a lucrurilor temporale. Din acesta fac parte clericii şi cei care sunt consacrați lui Dumnezeu, şi anume călugării. (...) Celălalt tip de creştini este constituit de laici. (...) Acestora le este permis să posede bunuri temporale, însă doar pentru uz”[17]. Distincția dintre laici şi clerici va deveni tot mai mult separare şi se va accentua în contextul

[15] Astfel, „Apostolul scrie că ei, înălțați «printre nori» (*1Tes* 5,17), mai întâi vor fi diaconi, apoi înscrişi în consiliul prezbiterilor, potrivit treptelor de glorie (deoarece este glorie şi glorie), până vor ajunge la starea «omului desăvârşit» (*1Cor* 15,41 şi *Ef* 4,13)”, Clement Alexandrinul, *Stromata*, VI, 13.

[16] Cf. Dionisiu Areopagitul, *Ierarhia bisericească*, III, 3, 14.

[17] Şi se aprofundează sfera a ceea ce azi am numi spațiul secularității laicului: „Acestora le este permis să se căsătorească, să cultive pământul, să judece între om şi om, să trateze cauzele în tribunal, să depună oferte pe altar, să plătească zeciuiala: astfel se vor putea mântui, dacă vor evita viciul şi vor face binele”, *Decretum Gratiani*: PL 187, 884-885.

controversei luterane. Pentru Luther, „suntem toţi preoţi, dacă suntem creştini. Cei pe care îi numim preoţi sunt miniştri aleşi de noi pentru a acţiona în numele nostru, iar preoţia nu este altceva decât un minister”[18].

Viziunea luterană este inacceptabilă pentru catolicism. Conciliul din Trento o va clarifica, punând în strânsă relaţie preoţia miniştrilor cu sacrificiul crucii şi al jertfirii din iubire a Fiului lui Dumnezeu, care, la ultima cină, a instituit preoţi, ca să repete consacrarea pâinii şi a vinului în amintirea sa[19]. Ministerul sacerdotal *nu este o funcţie*, ci un adevărat şi propriu sacrament, din care se naşte o adevărată şi proprie preoţie, mai ales întrucât conferă capacitatea de a consacra Euharistia. Pus să prezideze cultul, preotul este „separat” de oameni, *alter Christus*, care, asemenea lui Cristos, se sacrifică şi îl adoră pe Dumnezeu „pentru” popor. Asta va duce la exagerarea superiorităţii „preotului” faţă de popor, potrivit unei spiritualităţi accentuat sacrale, care va ajunge de-a dreptul să stabilească superioritatea ministrului sacru faţă de îngeri şi chiar faţă de Maria[20]. Este extremizarea unui model care va ajunge până în pragul secolului al XX-lea şi care trăieşte într-o uitare totală a preoţiei comune a credincioşilor.

Şi totuşi, preoţia comună era o doctrină ale cărei urme se pot găsi în *Catehismul tridentin* din 1566, unde se vorbeşte despre o preoţie „interioară” la care sunt părtaşi toţi credincioşii botezaţi, dar, mai ales, „drepţii care posedă Duhul lui Dumnezeu şi au devenit, prin harul divin, membre vii ale lui Isus Cristos, marele preot” (§ 284). Sunt elemente ce vor fi reluate şi de papii Pius al XI-lea şi Pius al XII-lea şi care se prezintă ca „semne prevestitoare şi anticipatoare” ale doctrinei pe care doar Conciliul al II-lea din Vatican o va expune cu toată claritatea, graţie reînnoirii generale a viziunii Bisericii: de la „societate perfectă”, cu accentuarea aspectelor juridice şi instituţionale în raport cu membrii ei, la „comuniunea poporului lui Dumnezeu”, cu sublinierea atâtor daruri sau carisme cu care este înzestrat orice membru în virtutea Botezului.

De aceea, deşi recunoaşte diferenţa „nu numai de grad, ci şi de esenţă” (*essentia et non gradu tantum*) a preoţiei ministeriale, Conciliul reafirmă

---

[18] De aici rezultă că „cine nu predică cuvântul lui Dumnezeu, fiind chemat tocmai pentru aceasta în Biserică, nu este nicidecum preot, iar sacramentul Preoţiei nu este altceva decât ritul prin care este ales predicatorul în Biserică”, M. LUTHER, *La cattività babilonese della Chiesa*, Claudiana, Torino 2006, 328-334.

[19] DS 1740-41.52.

[20] Maria, de fapt, „l-a oferit pe Isus oamenilor o singură dată, în timp ce preotul poate să-l ofere ori de câte ori vrea, când celebrează Euharistia”, E. CASTELLUCCI, „«Ordinati l’uno all’altro». Paradigmi e modelli storici del rapporto fra ministri ordinati e laici”, *CredereOggi* 23 (1/2003) 53. Mai multe despre această temă se poate citi în Y. CONGAR, „Il sacerdozio del Nuovo Testamento. Missione e culto”, în Y. CONGAR - J. FRISQUE, ed., *I preti. Formazione, ministero e vita*, AVE, Roma 1970.

şi susţine realitatea unei preoţii comune a tuturor credincioşilor: „Domnul Isus, «pe care Tatăl l-a sfinţit şi l-a trimis în lume» (*In* 10,36), face întregul său trup mistic părtaş la acea ungere a Duhului pe care a primit-o el însuşi: în el, toţi credincioşii formează o preoţie sfântă şi împărătească, îi oferă lui Dumnezeu jertfe spirituale prin Isus Cristos şi vestesc faptele minunate ale aceluia care i-a chemat din întuneric la minunata sa lumină. Aşadar, nu există nici un membru care să nu fie părtaş la misiunea întregului trup, ci fiecare trebuie să-l sfinţească pe Isus în inima sa şi să dea mărturie despre Isus cu spirit de profeţie” (*PO* 2)[21].

Preoţia comună, aşadar, nu depinde de preoţia ministerială, având „raţiune de scop”: este scopul pentru care serveşte ministerul sacerdotal. Într-adevăr, „preoţia ministerială este în slujba preoţiei comune, are în vedere dezvoltarea harului baptismal al tuturor creştinilor”, aşa afirmă *Catehismul Bisericii Catolice*, asumându-şi doctrina conciliară. Viaţa în Duh, după virtuţile teologale ale credinţei, speranţei şi iubirii, legată de harul baptismal, trebuie ajutată să se dezvolte şi să crească. Iată că preoţia ministerială „este unul dintre *mijloacele* cu care Cristos continuă să construiască şi să conducă Biserica”[22].

Este interesant să notăm că Conciliul nu foloseşte termeni ca „mijlocitor” pentru a desemna preoţia ministerială, nici pe cea baptismală. Insist: în modul de a trăi, de a actualiza şi înţelege „mijlocirea” găsim aspectul specific al preoţiei lui Cristos şi, prin urmare, al preoţiei noului popor al lui Dumnezeu, unde preoţia tuturor credincioşilor este *finalitatea pastorală* a preoţiei hirotonite (tocmai de aceea se numeşte „ministerială”).

4. Noul chip al Bisericii: popor mesianic în misiune

Pentru a înţelege toate acestea, este important să identificăm noul punct de plecare la care a ajuns Conciliul: viziunea sa despre Biserică drept

[21] Doctrina despre preoţia comună a credincioşilor apare şi în alte afirmaţii conciliare, cum ar fi atunci când vrea să fundamenteze şi să justifice mărturia creştină a credinciosului laic: „Cristos Isus, Marele Preot veşnic, voind să-şi continue şi prin laici mărturia şi slujirea, le dă viaţă prin Duhul Său şi îi îndeamnă necontenit la tot lucrul bun şi desăvârşit. Într-adevăr, acelora pe care îi leagă intim de viaţa şi de misiunea sa le împărtăşeşte şi din funcţia sa preoţească, pentru ca ei să aducă un cult spiritual spre gloria lui Dumnezeu şi mântuirea oamenilor. Prin urmare, laicii, fiind dăruiţi lui Cristos şi unşi de Duhul Sfânt, sunt chemaţi şi înzestraţi în mod minunat, pentru ca roadele Duhului să crească în ei tot mai bogate. Într-adevăr, toate lucrările, rugăciunile şi iniţiativele lor apostolice, viaţa conjugală şi de familie, munca zilnică, destinderea trupului şi a sufletului, dacă sunt trăite în Duhul, ba chiar şi încercările vieţii, dacă sunt suportate cu răbdare, devin jertfe spirituale plăcute lui Dumnezeu prin Isus Cristos (cf. *1Pt* 2,5), care, în celebrarea Euharistiei, sunt oferite cu adâncă evlavie Tatălui împreună cu ofranda trupului Domnului. Astfel, şi laicii, acţionând peste tot cu sfinţenie ca adoratori, îi consacră lui Dumnezeu lumea însăşi” (*LG* 34)

[22] *CBC*, 1547.

popor mesianic în misiune. Este vorba despre misiunea lui Cristos în lume, înrădăcinată în voința Tatălui de a-i mântui pe toți oamenii cu puterea Duhului său: această misiune a lui Cristos continuă în timp prin Biserică[23]. În acest scop, Cristos i-a constituit pe Cei Doisprezece, pentru ca în ei, prin proclamarea evangheliei şi celebrarea sacramentelor, opera mântuirii să se realizeze în lume şi să se împlinească acea misiune încredințată întregului popor sacerdotal: să facă să strălucească libertatea fiilor lui Dumnezeu, în participarea la victoria lui Cristos asupra păcatului şi asupra morții. Eliberați de lanțurile păcatului şi vii în Duh, toți creştinii dau mărturie despre ungerea spirituală pe care au primit-o, de a fi creaturi noi, capabile de o „viață nouă": „Însă voi nu sunteți în trup, ci în Duh, din moment ce Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi" (*Rom* 8,9). Această regenerare este „în Duh", care este întotdeauna Duhul Celui Înviat, revărsat în inima credincioşilor: de aceea, ei sunt chemați „împreună" la o restaurare a lumii care atinge nu doar istoria umană, ci şi Cosmosul: „planul ca să fie reunite toate lucrurile din cer şi cele de pe pământ" (*Ef* 1,10).

În egala demnitate a tuturor membrilor, Duhul Sfânt trezeşte daruri şi carisme, a căror coordonare presupune ministerul ierarhic, acel minister care *în numele lui Cristos şi cu puterea sa*, adică sacramental, face „active" (L. Scheffczyk) şi prezente darurile Domnului pentru Biserica sa.

Împotriva oricărui democratism, dar şi dincolo de orice sociologism în modul de a privi Biserica, ea este „poporul mesianic" care îl are pe Cristos drept cap şi care are „starea demnității şi libertății fiilor lui Dumnezeu şi în fiecare locuieşte Duhul Sfânt ca într-un templu. El are drept lege porunca nouă de a iubi precum însuşi Cristos ne-a iubit (cf. *In* 13,34). În sfârşit, are drept scop împărăția lui Dumnezeu începută pe pământ de Dumnezeu însuşi şi care trebuie să se răspândească neîncetat, până când, la sfârşitul veacurilor, va fi desăvârşită de el însuşi"; astfel, „deşi nu-i cuprinde în fapt pe toți oamenii şi nu o dată apare ca o turmă mică, este totuşi pentru întreg neamul omenesc un germen foarte puternic de unitate, speranță şi mântuire" (*LG* 9).

Acest popor, într-adevăr, trimis în toată lumea, arată mântuirea lui Cristos ca slujire a celor mai suferinzi, potrivit spiritului lui Cristos: „Biserica îi înconjoară cu dragostea sa pe toți cei apăsați de povara slăbiciunii umane; ba, mai mult, ea recunoaşte în săraci şi suferinzi chipul Întemeietorului său sărac şi suferind, îşi dă toată silința să înlăture mizeria lor şi vrea să-l slujească pe Cristos în ei" (*LG* 8). Pe această cale se zideşte Trupul lui Cristos şi toți – învățători, păstori, slujitori – au „o adevărată egali-

[23] Cf. G. Calabrese, *Per una ecclesiologia trinitaria. Il mistero di Dio e il mistero della Chiesa per la salvezza del'uomo*, EDB, Bologna 1999.

tate cât priveşte demnitatea şi acțiunea comună” (*LG* 32). În acest mod, poporul sfânt al lui Dumnezeu îi dă lui Cristos o mărturie vie, îi aduce lui Dumnezeu un sacrificiu de laudă, trăind din credință şi caritate, se bucură de o asistență specială din partea Duhului Sfânt, care „îl conduce şi îl îmbracă cu virtuți”, conferind „darurile sale după cum voieşte” şi „revărsând şi între credincioşii de orice grad haruri speciale”, în particular „simțul supranatural al credinței în tot poporul lui Dumnezeu”, care „nu poate greşi în credință” (*LG* 12). Pregătind venirea împărăției lui Dumnezeu – care nu este din această lume –, Biserica, „sacrament universal de mântuire”, cheamă toți oamenii să facă parte din acest popor al lui Dumnezeu, care, „rămânând unul şi unic, trebuie să se extindă la toată lumea şi în toate veacurile” (*LG* 13). De acum e clar că criteriul apartenenței – şi chiar dinamismul misiunii – este unul singur: o viață de credință care să arate pe viu şi fără echivocuri noul chip al lui Dumnezeu descoperit în Isus din Nazaret, cel al lui Dumnezeu care este iubire (*1In* 5). Astfel, Biserica este direct implicată, prin credința credincioşilor ei, în aprofundarea înălțimii, lungimii şi profunzimii misterului lui Dumnezeu în Cristos. Pentru aceasta, creştinii au primit *o ungere, o crismă*, care rămâne în ei şi îi instruieşte, făcându-i capabili să judece şi să discearnă adevărul de falsitate (*1In* 2,27)[24].

Potrivit viziunii Conciliului, nu se poate susține o perspectivă individualistico-burgheză a pietății creştine: devoționalismul atâtor membri ai poporului creştin confundă interioritatea cu intimismul. În legătura lor spirituală, fundamentată pe comuniunea trinitară, creştinii sunt „poporul celor mântuiți”, şi sunt asta nu doar în spațiul sacristiilor sau doar în gesturile devote consumate în timp, ci în istorie, în realitățile pământeşti, în societate, în mărturia în fața lumii: „Preoția poporului lui Dumnezeu, în definitiv, se exprimă în urmarea lui Cristos (*sequela*), în dăruirea de sine, în apropierea logicii crucii. Cu alte cuvinte, preoția poporului lui Dumnezeu se realizează într-o existență care – aici şi acum – lasă să se vadă memoria lui Isus”[25]. *Este existența omului nou, a creaturii noi în Cristos*.

---

[24] Se poate spune, desigur, că doctrina preoției comune a credincioşilor se exprimă în termeni noi prin alte învățături importante ale Conciliului, care ar trebui aprofundate: cea a lui *sensus fidelium* din *LG* 12, dar şi cea din *DV* 8, potrivit căreia credincioşii, prin studiul şi meditarea cuvântului lui Dumnezeu şi cu înțelegerea experențială a credinței trăite (*intelligentia quam experiuntur*), contribuie la creşterea depozitului credinței. Cf. L. SARTORI, „Qual e il criterio per stabilire il «sensus fidelium»?”, în E.R. TURA, ed., *Per una teologia in Italia*, I, EMP, Padova 1997, 485-492.

[25] B. MAGGIONI, „Il sacerdozio nella Sacra Scrittura”, *CredereOggi* 23 (2003) 34.

5. Dacă unul este în Cristos, este o creatură nouă (*2Cor* 5,17)

Păcatul originar este ruptura originară a relației cu Dumnezeu şi, de aceea, a oricărei relații vii, a lui Adam cu Eva, a omului cu el însuşi şi cu pământul, care nu-şi va mai da roadele decât cu sudoarea frunții. Consecințele sale, în toate formele asumate în istoria trecută şi recentă, sunt întotdeauna o rană mortală produsă esenței omului, nucleului incandescent în care rezidă demnitatea umană, relația de iubire a omului cu Dumnezeu. Păcatul este întotdeauna o ofensă adusă lui Dumnezeu, pentru că urâțeşte omul: îl atinge pe Dumnezeu în om, întrucât omul este creat de Dumnezeu „după Dumnezeu", după imaginea şi asemănarea sa, adică în Cristos. Evanghelia ne spune clar: în Dumnezeu, Dumnezeu nu este singur, ci este comuniune veşnică a persoanei Tatălui nenăscut, a persoanei Fiului în care Tatăl se dăruieşte în întregime, a persoanei Duhului iubirii, extaz al lui Dumnezeu în Dumnezeu şi în afara lui Dumnezeu în creație şi în omul răscumpărat de iubirea Fiului răstignit şi înviat. Numai el, Fiul, „imaginea Dumnezeului nevăzut", poate cu darul vieții sale să întrerupă definitiv şi „o dată pentru totdeauna" muşcătura letală a răului şi a morții care desfigurează imaginea lui Dumnezeu în om. Este tocmai el, Cristos, imaginea omului în om, cel pe care acum – după păcat – trebuie să-l reconstruim şi să-l facem să strălucească, ca să apară omul „după Dumnezeu", adică omul care trăieşte din iubirea agapică (descrisă admirabil în *1Cor* 12-13). Omul nou în Cristos trăieşte de acum din Cristos şi, de aceea, îşi recentrează existența pe Cristos: îşi deschide „eul" găsindu-l în abisul cel mai profund de sine şi ajunge la interioritatea de sine, unde locuieşte „propriul său adevăr", adică privirea lui Dumnezeu asupra lui, relația sa iubitoare determinantă, întregul conținut al predestinării sale, în Cristos, de a fi fii adoptivi ai Tatălui.

Acum, filialitatea creaturală se aprofundează în filiațiunea cristică. Imaginea şi asemănarea, care este omul, se împlineşte în întâlnirea cu Imaginea-Dumnezeu: Fiul devine carne şi locuieşte aproape de om. O nouă putere izvorăşte din întâlnire, omul este recreat: „Dacă unul este în Cristos, este o creatură nouă" (*2Cor* 5,17). Dintotdeauna *capax Dei*, omul trăieşte acum „dumnezeieşte", plin de harul lui Dumnezeu în virtutea inhabitării personale a lui Dumnezeu care şi-a făcut locuință în el, în Duhul Fiului. Omul este astfel „plin de Duh", iubire revărsată în inima sa: este „spiritual", nu mai judecă realitatea, lumea, pe ceilalți „după carnea" egoismului, a urii, a acaparării, a autosatisfacerii cu orice cost, pe spinarea oricui; de acum este „spiritual", raționează în iluminarea Duhului iubirii, percepe mişcările sale şi se dedică delectării sale, devine atunci dar şi iertare. Întreaga sa existență este calificată de „inima nouă" creată de Duhul

lui Cristos în el, de aceea, legea vieții sale este „legea iubirii" care învinge orice duritate a inimii: „Umblați potrivit Duhului şi nu veți fi duşi să satisfaceți dorințele cărnii" (*Gal* 5,16). Învață stilul carității în aceeaşi direcție a lui Isus, care îl ruga astfel pe Tatăl: „pentru ca iubirea cu care m-ai iubit să fie în ei şi eu în ei" (*In* 17,26). Agape-iubire este modul de a sluji, de a iubi, de a-şi dărui viața asemenea lui Cristos, asemenea lui Dumnezeu, trăind logica lui Cristos, care este întreaga înțelepciune a evangheliei. De aceea, credința creştină – care înseamnă a fi cufundați în iubirea lui Cristos, asumându-i forma în propria viață – „învinge lumea": pentru că permite să vezi sensul autentic al evenimentelor, pornind de la adevărata semnificație a propriei existențe şi a celorlalți, a naturii şi a istoriei, oferind tuturor „răspunsul care este mântuire", adică acțiunea lui Dumnezeu care schimbă lumea, o eliberează, o răscumpără, deschizând omenirea către speranță, dincolo de orice disperare. Speranța creştină nu este încredere necontrolată sau simplism în citirea evenimentelor: este mai curând încredere în Duhul care se experimentează şi este recunoscut lucrând; este însuşirea punctului de vedere al lui Cristos şi al lui Dumnezeu asupra schimbărilor omeneşti, pentru că crede că Dumnezeu nu este o idee abstractă de infinit sau un sentiment generic față de ceva ce învăluie Cosmosul, ci unul care acționează în istorie, cel care transformă viața omului din interior.

6. „Voi toți sunteți una în Cristos Isus" (*Gal* 3,28)

Ce se întâmplă de fapt? O experiență personală şi, totodată, obiectivă, descrisă de Paul cu următoarele cuvine: „Nu mai sunt eu care trăiesc, ci Cristos trăieşte în mine" (*Gal* 2,20). Explicăm aceasta cu câteva afirmații ale cardinalului J. Ratzinger, Papa Benedict al XVI-lea:

> Eul încetează să mai fie un subiect autonom, care are în el propria consistență. Este smuls din el însuşi şi inserat într-un subiect nou. Nu că eul ar dispărea pur şi simplu şi definitiv; trebuie să se lase să cadă, să se piardă, ca apoi să se primească din nou într-un eu mai mare, şi împreună cu acesta[26].

Evenimentul creştin duce la naşterea unui „nou" subiect în persoană. Această nouă subiectualitate nu este atât o lărgire a propriului eu, o mărire a sa, ci mai curând „intrarea într-un eu mai mare", dacă nu „îmbrăcarea cu un Altul". Spune Apostolul: „Toți câți ați fost botezați în Cristos v-ați îmbrăcat în Cristos"; şi aceasta devine acum esențială pentru definirea propriei umanități, pentru a o califica cu demnitate: fără apartenența politico-etnică („nu mai este nici iudeu, nici grec"), fără condiție socială („nu mai este nici sclav, nici liber"), fără chiar propria condiție antropologică

[26] J. Ratzinger, *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 2005, 50.

legată de gen („nu mai este nici bărbat, nici femeie"). Motivaţia esenţială este unică şi exclusivă: „Deoarece voi toţi sunteţi una în Cristos Isus" (*Gal* 3,27-29). Iată *adevărata experienţă a Botezului*: pătrunderea lui Cristos în viaţa cea mai intimă a eului, fapt pentru care orice subiect poate să spună: „eu, şi totuşi nu eu" trăiesc: ci Cristos trăieşte. Eul se găseşte pe sine participând, fiind cufundat în Cristos: este, desigur, un moment mistic, dar nu în sens privat, ci mai degrabă în cel al unei *mistici obiective*: prin Botez suntem cu adevărat cuprinşi de Cristos şi, prin Cristos, în Duhul său; întâlnirea omului cu Dumnezeu are loc în mod personal. Întâlnirea este „personală", deoarece are loc în subiect şi pentru că duce eul oricărui subiect în acel „subiect mai mare" care este a fi „una în Cristos", adică comuniune de viaţă şi de existenţă cu Cristos: „Noul subiect este mai curând «Cristos însuşi» şi Biserica nu este altceva decât spaţiul acestui nou subiect unitar"[27]. A fi inseraţi în obiectivitatea misterului lui Cristos, prin Botez, înseamnă să participi la viaţa lui Cristos oferită tuturor: aceasta are sensul eclezial de a deveni din mulţi „un singur trup", adică un subiect cu o singură viaţă, cu o singură credinţă, cu o singură pâine, cu o singură intenţie şi finalitate sau proiect: cel al Tatălui care vrea să facă din Cristos inima lumii, dărâmând toate diafragmele care provoacă hiatusul, fractura, distanţa, diastaza imensă dintre om şi Dumnezeu. Sacrificiul lui Cristos aboleşte orice separare: în el este oferită tuturor posibilitatea de a se apropia de Dumnezeu în siguranţă (*Evr* 10,19-22).

Dacă Cristos distruge orice zid de separaţie, atunci el distruge şi zidurile religioase care i-ar îndepărta pe oameni de Dumnezeu şi pe Dumnezeu de oameni. Critica lui Isus cu privire la practicile religioase ale ebraismului din timpul său era de tip profetic: el denunţă toate practicile religioase şi tradiţiile omeneşti care închid ochii şi inima omului, împiedicându-l să vadă apropierea lui Dumnezeu de om şi să recunoască prezenţa lui Dumnezeu în fratele său: „Împărăţia lui Dumnezeu este aproape, convertiţi-vă şi credeţi în evanghelie". În Isus, Dumnezeu se apropie într-un mod atât de personal de om, încât omul poate acum să trăiască din imediata apropiere a lui Dumnezeu şi în această „renaştere de la capăt" să se vivifice încontinuu de la izvorul viu care ţâşneşte spre viaţa veşnică: omul îşi împlineşte umanitatea în această experienţă de apropiere personală a lui Dumnezeu de viaţa sa şi această experienţă instituie în istorie o ascultare, *ascultarea unei învăţături care este urmarea unei persoane: persoana lui Cristos*[28].

[27] De aceea, Biserica „este mult mai mult decât o pură şi simplă interacţiune socială", J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, 52.

[28] Într-adevăr, „Botezul este descris aici ca un a fi transferaţi în ambianţa unei anumite «forme de învăţătură» (...) şi subiectul corespunde acestei încredinţări într-un spaţiu comun

Această urmare ar fi imposibilă oamenilor *dacă Dumnezeu însuşi nu ar fi personal în ei*. Credinţa creştină este practicabilă pentru că este mistică, adică se naşte din experienţa întâlnirii reale cu Dumnezeu. *Duhul în persoană este în om*: acum credinciosul i se poate adresa lui Dumnezeu chemându-l pe nume, cu numele propriu al lui Isus: *Abba*. Acesta e numele intimităţii filiale, al relaţiei Fiului cu Tatăl, relaţie singulară, pentru că Isus nu este „fiul lui Dumnezeu" în sensul generic şi slab cu care spunem că orice om venit pe lume este fiul său. Isus este *homousios*, din aceeaşi substanţă a Tatălui, Dumnezeu-Fiul în Dumnezeu-comuniune veşnică de iubire: cel care se află în faţa Tatălui şi care este exegeza şi explicaţia Tatălui (*In* 1). Botezul permite intrarea reală în dinamica paternă-filială a lui Dumnezeu. Aceasta, pentru că cel botezat este umplut de Duhul Sfânt, acelaşi care prezidează întâlnirea intratrinitară dintre Tatăl şi Fiul. Prin Duhul Sfânt, omul răscumpărat intră personal în inima însăşi a iubirii lui Dumnezeu, este implicat în dinamismul comunional şi este, în Duhul Sfânt, chemat să intre în spaţiul comunional pe care la Rusalii Tatăl „şi l-a creat" în istoria oamenilor: Biserica[29]. Din acest motiv este minunată definiţia cu care se deschide *Lumen gentium*: „Biserica este în Cristos ca un sacrament, adică semn şi instrument al unirii intime cu Dumnezeu şi al unităţii întregului neam omenesc" (*LG* 1). Este o afirmaţie care atinge umanul omului: vorbeşte despre realitatea profundă a Bisericii, cea de a fi spaţiul omenirii „visate" de Dumnezeu în Cristos, înainte de toate veacurile.

7. Omul este „relaţie iubitoare cu Dumnezeu", împlinită în Isus

Această înălţare filială a celui credincios, rod al lucrării lui Dumnezeu în viaţa omului, nu este arbitrară sau discriminatoare: este mai curând înscrisă în esenţa însăşi a lui Dumnezeu-iubire, comuniune trinitară veşnică, ce a creat omul şi l-a gândit „după Dumnezeu", „în proiectul său". Omul atunci nu este atât de autonom, de autarhic, încât să nu fie „dependent". În schimb, omul este stabilit nativ „în relaţie": s-a născut astfel, ca aliat al lui Dumnezeu, într-o legătură de afecţiune şi de iubire, de prietenie, în care poate creşte dacă rămâne „legat" de Dumnezeu, în libertatea ascultării sale (termenul „religie" vine de la *religare* şi indică tocmai această legătură). Libertatea omului constă în declinarea acestei legături fundamentale care îl constituie, îl determină şi este interioară vieţii sale: *nu este*

---

de cunoaştere printr-o ascultare care se naşte din inimă" (*Rom* 6,17), J. Ratzinger, *Natura e compito della teologia*, 51.

[29] Într-adevăr, „Duhul nu vorbeşte despre sine; ascultă şi învaţă la ascultare; adică nu adaugă nimic la Cuvânt, ci introduce în Cuvânt, care, în ascultare, se face lumină. (…) Duhul produce un spaţiu de ascultare şi de memorie, un «noi», care în Ioan defineşte Biserica drept loc de cunoaştere", J. Ratzinger, *Natura e compito della teologia*, 53.

om fără această relație, fără această apropiere. Această proximitate personală actualizează în special „asemănarea sa": tocmai aici se leagă *posibilitatea răscumpărării întregii umanități a omului*, a valorii sale, a demnității sale. Această apropiere personală a lui Dumnezeu de om era, de aceea, invocată de cel care se ruga: „viața mea constă în faptul că tu, Doamne, mă priveşti"; de aceea, „arată-mi chipul tău, Tată, şi voi trăi".

Dorul inimii rugătorului, „care vrea să trăiască", s-a împlinit în Isus, în întruparea Cuvântului, prin Fiat-ul Mariei. Astfel, raportul dintre preoția comună a credincioşilor şi Maria este un „raport interior", nu extrinsec. Grație Mariei, din punct de vedere istoric, experiența umană se deschide către o nouă aventură, cea de a-l vedea în mod real pe Tatăl, privindu-l pe Fiul său: „Filip, cine mă vede pe mine îl vede pe Tatăl" şi aceasta ajunge. „A-l vedea pe Tatăl" şi „a realiza sensul propriei umanități" reprezintă acelaşi lucru: un unic destin. „A-l întâlni pe Tatăl" şi a deveni „păzitorii fraților" aparțin aceleiaşi experiențe: cu naşterea pruncului din Betleem în sânul Mariei, misterul întâlnirii dintre om şi Dumnezeu îşi asumă forme inedite în existența fiecărui om. Începând de la această recunoaştere, de la această judecată: omul este în sfârşit liber, pentru că „Dumnezeu îl priveşte în Isus". Privirea lui Dumnezeu în Isus defineşte demnitatea omului ca om. *Isus Cristos este măsura umanității*. El este omul adevărat după care se judecă calitatea umanului în om. Sub această privire a lui Dumnezeu (sub ochii grijulii ai Maicii Domnului care îl naşte în istorie pe Fiul lui Dumnezeu), marginalizatul este un om, săracul este un om, incultul este un om, şomerul este un om, copilul este un om, cel nesemnificativ pe plan social şi politic este un om, chiar şi cel care nu are asemănări şi gesturi umane – dar e doar „potență de umanitate" –, cum este embrionul, este un om… şi s-ar putea continua: iată înălțarea, recunoaşterea umanității omului în valoarea sa substanțială, ființa sa de a fi iubit de Dumnezeu, privit de el, considerat „demn de apropierea sa", şi adesea, în ciuda păcatului şi a mizeriei morale, pentru că „nimic nu poate separa omul de iubirea lui Dumnezeu", şi apropierea devine întotdeauna harul milostivirii şi purificarea vieții.

Acolo unde oamenii introduc categorii discriminatoare care duc la justificarea atâtor conflicte sociale şi toate operațiunile de dominare şi de exploatare, de asuprire a omului, acolo se consumă degradarea umanului, însărăcirea şi înmizerarea sa morală, în barbaria care ia avânt, în timp ce Dumnezeu este îndepărtat cu orgoliu din existența trăită în maturitatea lui *etsi Deus non daretur* (ca şi cum Dumnezeu nu ar fi şi omul ar pretinde să facă totul singur). A nominaliza aceste barbarii cu termeni precişi ne duce la identificarea locurilor şi a timpurilor în care se consumă pe tot Globul ură, războaie, gelozii, infidelități, nedreptăți, distrugeri, lupte fra-

tricide, dezechilibre sociale între cei bogați şi cei săraci, rupturi şi drame de toate felurile. În toate acestea – şi multe altele –, monstruozitatea îşi asumă asemănări umane şi găseşte propriile justificări ideologice, în timp ce durerea se răspândeşte, sub emblema atâtor mame în lacrimi, noi „Rahele” nemângâiate, disperate pentru că fiii morți nu pot să se mai întoarcă la viață sau, pur şi simplu, pentru că nu au de mâncare sau de băut apă curată şi să respire aer curat. Lanțul violenței gâtuie şi ucide în masă peste tot. A-ți închide ochii pentru a nu vedea nu mai este posibil în era globalizării crescânde şi a tehnologizării mass-mediale înaintate: indiferența şi „a sta deoparte” pentru orice motiv (chiar sociologic sau religios) este boala mortală actuală a inimii[30]. Tocmai aici relația iubitoare cu Dumnezeu este ruptă (deşi aproape întotdeauna distrusă), este compromisă: omul se închide în el însuşi, se încovoaie, renunță la respirația lui Dumnezeu (suflul vieții sale), se îndepărtează de izvorul vital al existenței sale.

8. Spiritualitatea/cultura euharistică: forma preoției comune

Diferită este situația pentru cei care trăiesc în plinătate preoția baptismală şi devin „instrumente docile în mâinile lui Dumnezeu” pentru planul de mântuire. Aceştia trăiesc din credință, speranță şi iubire, trăiesc din/în Euharistie: repetă gestul lui Isus în existența lor şi devin şi ei „pâine frântă” şi „sânge vărsat” din iubire. Aceştia sunt sfinții, toți sfinții, în special cei în care – fiind canonizați – străluceşte în mod inechivocabil „misterul” preoției baptismale: „şi-au spălat hainele în sângele Mielului” şi sunt preoți care au făcut din persoana lor un „cult spiritual”, oferind sacrificiul plăcut mirositor, bine primit de Tatăl, cel al libertății lor dezvoltate în caritatea/*agape*, expresie a lui Dumnezeu-Iubire.

Papa Benedict al XVI-lea, vorbind tinerilor la Marienfeld la prima sa ZMT, în august 2005, le-a cerut tuturor să crească într-o spiritualitate euharistică: „În Euharistie, Dumnezeu nu mai este Cel cu Totul Altul, ci este în noi şi iubirea sa pătrunde toate. A-l adora înseamnă că libertatea nu este a te bucura de viață, ci să te orientezi după măsura adevărului şi a binelui, pentru a deveni astfel noi înşine adevărați şi buni”. Euharistia

---

[30] Un mare sociolog contemporan, Z. Bauman, afirmă că diferența dintre propagatorul răului şi spectatorul pasiv al răului este „tot mai mult” juridică şi „tot mai puțin” morală”. Astăzi, în societatea digitală, a nu întreprinde acțiuni de rezistență la propagarea răului este acelaşi lucru cu a-l face: Bauman spune în legătură cu globalizarea: „În lumea interdependenței globale, diferența dintre spectator şi co-propagator, complice sau favorizator în acțiunea de a face răul, devine tot mai subțire”, Z. Bauman, „Orientare o subire il cambiamento”, în Ufficio nazionale per le comunicazioni sociali – Servizio nazionale per il progetto culturale, *Progetto di ricerca interdisciplinare*, Quaderni della Segreteria generale della CEI, 21 (octombrie 2002), 7-12.

marchează marea transformare care reînnoieşte lumea: „Violenţa se transformă în iubire şi moartea în viaţă”.

Spiritualitatea euharistică activează un proces de transformări vitale care schimbă istoria umană: deschide la comuniune, la unire, la împărtăşire. Ne face disponibili faţă de alţii în forme de voluntariat şi de apropiere care transformă existenţa într-un „dar continuu”. Cu Euharistia are loc mântuirea: această convertire a interiorităţii care eliberează cu adevărat libertatea şi o deschide la noi orizonturi de caritate, fraternitate, solidaritate, de sens.

De aici urgenţa de a comunica, de a transmite marea bucurie care izvorăşte din întâlnirea cu Domnul şi de a da o bună dovadă (ca o demonstraţie în faţa lumii şi a tuturor oamenilor) că urmarea lui Isus – adorarea Dumnezeului cel viu în Isus – este modul cel mai bun pentru a sluji umanul, pentru a-l elibera de orice putere nedreaptă, de orice violenţă şi conflictualitate, aşezându-l pe căile „adevărate şi bune” ale dreptăţii şi ale păcii pentru toţi. Aici ar trebui să se lege pastoral relevanţa publică a creştinismului, care nu e doar o chestiune de dezbatere culturală referitoare la laicitate şi neconfesionalitatea societăţii şi a statului, ci este o chestiune relevantă pentru acţiunea eclezială: *este vorba despre limpiditatea mărturiei creştine* şi despre limfa ei salvifică în interiorul societăţii şi al comunităţii umane. E necesar, într-adevăr, să declinăm cultural (fără a lăsa deoparte spaţiile societăţii şi ale politicii) propria experienţă euharistică. Ioan Paul al II-lea, în *Mane nobiscum, Domine*, nr. 26, ne-a invitat în mod expres să facem aceasta în anul dedicat Euharistiei: cine învaţă să „aducă mulţumire” asemenea Celui Răstignit – devenind pâine frântă şi sânge vărsat din iubire – poate doar să facă bine lumii cu această iubire, pentru că *poate să fie doar şi întotdeauna un martir şi niciodată un criminal*:

> „Cultura Euharistiei” promovează o cultură a dialogului, care găseşte în ea puterea şi hrana. Greşeşte cine consideră că referinţa publică la credinţă poate să afecteze justa autonomie a statului şi a instituţiilor civile, sau chiar să poată încuraja atitudini de intoleranţă.

În barbaria cu chip uman – exprimată în atâtea lupte fratricide şi în războaiele mondiale din secolul al XX-lea, dar şi în atâtea reducţionisme ale omului la materie, la obiect, la consum, la bazele sale bio-mecanice, în slujba unei tehnocraţii care taie respiraţia umanului (M. Heidegger) –, codul euharistic al dăruirii de sine până la moarte pentru viaţa celuilalt apare ca o resursă umană pe care să o folosim pentru noul mileniu, pentru acea civilizaţie a iubirii, singura care va putea să potolească foamea de dreptate şi de pace care nelinişteşte nu doar inima omului singular (persoană sau subiect), ci şi inima colectivă a popoarelor şi a naţiunilor. O

reafirmă, între altele, şi *Instrumentum laboris* al Sinodului episcopilor despre Euharistie, la nr. 10:

> Euharistia este răspunsul la semnele timpurilor ale culturii contemporane. La cultura morții, Euharistia răspunde cu cultura vieții. Împotriva egoismului individual şi social, Euharistia contrapune iubirea. În fața pozitivismului ştiințific, Euharistia proclamă misterul. Opunându-se disperării, Euharistia învață speranța sigură a veşniciei fericite.

Euharistia marchează marea transformare care reînnoieşte lumea. Din nou, cuvintele Papei Benedict al XVI-lea adresate tinerilor: când Euharistia devine centrul vieții suntem introduşi în „ora" lui Isus, „ora care învinge iubirea", ora în care Dumnezeu învinge, „pentru că el este iubire". Atunci timpul liber – gol fără Dumnezeu – se „transformă" în spațiu vital de umanizare: este bucuria sărbătorii împlinirii umanului. Moartea nu este ultimul cuvânt al vieții omului: ea este înghițită de victoria iubirii asupra urii.

Toate acestea trebuie să devină experiență de viață, *o ştiință spirituală comunicabilă care să influențeze cultura* timpului nostru şi să-i orienteze schimbările spre culmi mai umane, solidare, pacifice, comunionale. Preoția comună a credincioşilor nu este pentru intimismul religios în umbra sacristiilor: este pentru actualizarea publică a umanului, *potrivit idealului creştin al omului*. Această mărturie creştină de umanitate „nouă" devine reînnoire socială şi cosmică pe calea dreptății şi a păcii.

9. „Maica Bisericii", titlul care corespunde preoției baptismale

În sfinți, dar mai ales în Maria putem contempla bogăția preoției comune, idealul creştin al omului: „Ea dovedeşte, în persoana ei, întâlnirea a două dimensiuni esențiale ale creştinismului: cea a inițiativei divine şi cea a răspunsului uman"; dar şi:

> Grație Fecioarei, perfecțiunea la care Biserica tinde pe pământ nu este o idee abstractă: se prezintă într-o persoană şi s-a realizat într-o viață concretă, în exterior asemănătoare cu cea a multor oameni. (…) Sarcina Mariei este cea de a arăta în ce fel s-a realizat perfecțiunea într-o creatură simplă, şi într-o femeie[31].

La inițiativa sa, Papa Paul al VI-lea, pe 21 noiembrie 1964, în discursul cu privire la aprobarea finală a constituției *Lumen gentium*, a promulgat titlul de „Maica Bisericii", în ciuda multor obiecții prezente în aula conciliară. A

[31] Într-adevăr, „acțiunea Bisericii în lume este ca o prelungire a grijii Mariei, a acțiunii sale materne, mai ales, față de cei umili, săraci, slabi, care sunt privilegiații împărăției lui Dumnezeu. Maria poartă în sine întregul ideal escatologic al Bisericii. Ea a primit harul de a realiza acest ideal nu pentru ea însăşi, ci mai ales pentru Biserică", G. PIANA, „Parlare di Maria oggi: riflessioni antropologiche", *CredereOggi* 9 (1989) 15-16.

fost un gest „profetic”, în sensul că acel titlu corespundea foarte bine la ceea ce Conciliul declarase despre Biserică drept popor al lui Dumnezeu şi despre creştini ca „pietre vii” ale acestui edificiu spiritual, al cărui mister îşi are rădăcinile în comuniunea veşnică a Dumnezeului trinitar şi în sacrificiul pascal al Fiului mort din iubire faţă de toţi. Introducerea capitolului VII despre sfânta Fecioară Maria în constituţia despre Biserică ducea Conciliul la rezolvarea chestiunii perspectivelor mariologice opuse: cea *cristotipică* şi cea *ecleziotipică*. Conciliul doar în aparenţă a optat pentru a doua. În realitate, a evitat radicalizările uneia sau alteia: *aici Maria este „tipul Bisericii”, este Biserica în fizionomia ei personală*. Însă aceasta leagă şi mai profund Biserica, prin Maria, de misterul lui Dumnezeu şi de Cristos, pentru care Biserica este „trupul mistic”. Pentru L. Sartori, titlul de „Maica Bisericii”

> vrea să ia în serios dogma centrală, cea a „trupului mistic”, şi deci a „planului veşnic” al lui Dumnezeu care îi adună în unitate pe Cristos şi „ai săi”. (...) Maria care „dă” tuturor, şi nu doar că „împreună cu alţii primeşte”; Maria care, într-un anumit mod, „vine mai înainte” şi stă de partea harului care este dăruit de Dumnezeu, şi nu doar de partea harului cu care noi suntem copleşiţi.

Este o mare reamintire a priorităţii harului: Biserica este rodul harului, al iniţiativei lui Dumnezeu: „Titlul «Maica Bisericii» aminteşte Bisericii această dependenţă de iubire”[32].

Maria este, aşadar, „cazul” absolut şi radical al omului răscumpărat: aparţine omenirii mântuite de Cristos, dar într-un mod cu totul special şi proeminent (cf. dogmele Neprihănitei Zămisliri şi Asumpţiunii)[33]. De aceea, este modelul Bisericii, nu doar pentru că joacă un rol de „paradigmă de referinţă”, ca orice model, ci pentru că ceea ce se întâmplă ontologic în ea, în persoana şi în viaţa ei, „naşte” Biserica, contribuie la naşterea ei:

> Maternitatea Mariei conferă maternităţii Bisericii un aspect personal cu o posibilitate de dialog. O colectivitate nu are un chip ca o persoană; formează un tot mai vast, dar rămâne anonimă; ca să i te poţi adresa, trebuie să aibă o individualitate precisă şi concretă. Or, Maria conferă funcţiei materne a Bisericii tocmai această individualitate; cu Maria se poate începe dialogul iubirii filiale pus în faţa iubirii materne[34].

---

[32] L. Sartori, „Maria madre della Chiesa”, *CredereOggi* 9 (1989) 78.

[33] Raportul tipologic dintre Maria şi Biserică îi permite lui J. Ratzinger să explice cu argumentări foarte interesante cum s-a ajuns la conştiinţa credincioasă nu numai a dogmei mariane originare a Mariei „fecioară şi mamă”, ci şi la dezvoltarea ei în dogmele moderne ale Neprihănitei Zămisliri şi Asumpţiunii. Cf. J. Ratzinger, *La figlia di Sion*, Jaca Book, Milano 2005, 37-79.

[34] J. Galot, „Maria tipo e modello della Chiesa”, în G. Barauna, ed., *La chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965, 1162.

10. Omul viu în Isus este adevărata glorie a lui Dumnezeu

Creştinul, în virtutea propriului Botez, este trimis să vestească lumii evanghelia, dând mărturie despre „posibila imposibilitate” a iubirii care s-a manifestat în evenimentul pascal şi care este trăită sacramental în Euharistie. Misiunea este o lucrare dificilă, desigur, dar la înălţimea darului pe care creştinul l-a primit: Duhul iubirii lui Dumnezeu revărsat în inima sa. Tocmai această realitate ontologică justifică speranţa vie într-o existenţă dăruită pentru cauza evangheliei: angajarea misionară este, într-un anume sens, garantată de Dumnezeu însuşi, de prezenţa sa în istoria şi în acţiunea concretă de fiecare zi a omului. De aceea, eforturile de evanghelizare – dincolo de incalculabilele şi obiectivele dificultăţi în transmiterea credinţei – nu pot să rămână decepţionate, nu pot să ducă la o tragică frustrare a aceluia care – asemenea danaidelor – este condamnat să „ia mereu apa cu vase fără fund”, sau – ca Ixion – să „fie legat la mâini şi la picioare de o roată care se învârte mereu”. Dumnezeul care îşi revelează definitiv în Isus din Nazaret chipul ultim şi adevărat, în „gloria” sa (*kabod*, adică iradiere a esenţei sale intime), arată legătura profundă pe care o are cu omul (alianţă, pact), ca altoită pe structura originară a fiinţei sale dăruite. Omul este dar la origine, însă este dar şi la sfârşit. Destinaţia sa finală, darul de sine în libertate, adică *dăruirea*. Omul este *relaţie iubitoare* (A. Rosmini). *Religio*, mai înainte de a fi o legătură a omului cu Dumnezeu, este alianţă, pactul lui Dumnezeu cu omul în primatul absolut al unui Dumnezeu care ia iniţiativa şi se implică în jocul existenţei umane, împărtăşindu-se, confundându-se, devenind asemenea unui om, întrupându-se, *fiind un om*. Chipul unui om, Isus din Nazaret, este identic (simbolic, sacramental) cu chipul lui Dumnezeu, îl identifică în adevărul său, astfel ca în om Dumnezeu să poată fi recunoscut în gloria sa: adevărata glorie a lui Dumnezeu este omul viu în Cristos şi omul viu în Isus este adevărata glorie a lui Dumnezeu[35].

Este atât de puternică această *religio*, că, în locul dăruirii umane, al dăruirii sale extreme, Dumnezeu se identifică şi se comunică personal. Este vorba, întâi de toate, despre dăruirea omului Isus, omul adevărat (*ecce homo*), în care Dumnezeu se descoperă ca fiind ceea ce este din veşnicie: *agape*, iubire, minunată şi inefabilă unire a Trei, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, *communio*. „Dumnezeu este iubire”, iubire revărsată în inima omului: aceasta este revelaţia tulburătoare (discontinuitate), dar şi corespondentul (continuitate) relaţiei iubitoare care este omul, prin definiţie, întrucât

---

[35] Este un concept care se poate exprima în multe moduri. E important însă de subliniat că „acţiunea noastră istorică poate astfel să devină modul de a fi al lui Dumnezeu pentru alţii în istorie. În acţiunea noastră este în joc Dumnezeu însuşi”, W. KASPER, *Fede e storia*, Queriniana, Brescia 1970, 140.

este dar şi sarcină de mântuire: de aceea, *doxologia trinitară este soteriologia lumii* (W. Kasper), deoarece contemplarea gloriei trinitare – în credinţa creştină – este puternica energie divină de transformare a lumii, izvor al eliberării sale, întrucât este iradiere a *communio* veşnice, devenind prin Biserică „practică comunională” identificabilă obiectiv: „Credinţa creştinilor este o practică în istorie şi în societate, care se înţelege ca speranţă solidară în Dumnezeul lui Isus, Dumnezeul celor vii şi al celor morţi, care îi cheamă pe toţi să fie subiecţi în faţa sa”[36].

III. SPIRITUALITATEA DE COMUNIUNE CA FORMĂ A ACŢIUNII PASTORALE

> A face din Biserică casa şi şcoala de comuniune: iată marea provocare ce ne stă în faţă în mileniul care începe, dacă vrem să fim fideli planului lui Dumnezeu şi să răspundem şi la aşteptările profunde ale lumii. Ce înseamnă concret aceasta? Şi aici discursul s-ar putea face imediat operativ, dar ar fi greşit să urmezi acest impuls. Mai înainte de a programa iniţiative concrete, trebuie să fie *promovată o spiritualitate de comuniune*, făcând-o să apară ca principiu educativ în toate locurile unde se plăsmuieşte omul şi creştinul, unde sunt educaţi slujitorii altarului, cei consacraţi, lucrătorii pastorali, unde se construiesc familiile şi comunităţile[37].

Communio, ca exaltare a dimensiunii comunitare a existenţei, realizată într-o comunitate împărtăşită, apare – în creştinism – ca unicul mod de a deveni „subiecţi în faţa ta”, adică persoane, simboluri reale ale iubirii lui Dumnezeu, martori ai lui Dumnezeu-*agape*, oglindă a comunităţii trinitare. Întrucât Dumnezeu nu este o monadă, ci o familie, omul făcut după chipul şi asemănarea sa va găsi inevitabil în el izvorul, modelul, scopul comuniunii sale cu alţii şi cu Dumnezeu însuşi. Biserica atunci este forma sacramentală prin care aceasta are loc în istorie, deoarece ea „este în Cristos ca un sacrament, adică semn şi instrument al unirii intime cu Dumnezeu şi al unităţii întregului neam omenesc” (*LG* 1).

Sfânta Treime, speculaţie dificilă, incomprehensibilă raţional, trimite şi spune un adevăr salvific foarte simplu: este iubirea Tatălui faţă de Fiul care îl dă pe Duhul Sfânt, iubire revărsată în istorie pentru a recapitula lumea în unitate, pentru a depăşi atâtea fragmente ale Universului într-o armonie superioară, pentru a valoriza multiplicitatea într-o comuniune de diferiţi, dincolo de orice diviziune, pentru a conduce la înţelegere (*con-cordia*) popoarele contrapuse de fracturi sfâşietoare, pentru a instaura pacea mesianică, ca o trecere a comuniunii trinitare în viaţa oamenilor.

---

[36] J. B. Metz, *La fede, nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978, 81.
[37] Ioan Paul al II-lea, *Novo millennio ineunte*, 43.

11. Valoarea pastorală a „spiritualității de comuniune”

Spiritualitatea de comuniune – la nr. 43 al scrisorii *Novo millennio ineunte* – este prezentată ca modalitate de a fi care fundamentează orice acțiune posibilă şi necesară în Biserică. Aşa citim angajamentul Papei Ioan Paul al II-lea de a declina diferitele semnificații ale spiritualității de comuniune, cu scopul *de a evita riscul genericismului abstract al unei idei care este pastoral foarte rodnică*.

Prima dintre aceste semnificații se referă la esența sa, definiția proprie: „Spiritualitatea de comuniune înseamnă, întâi de toate, privirea inimii îndreptate către misterul Preasfintei Treimi care locuieşte în noi şi a cărei lumină trebuie văzută şi pe chipul fraților care ne stau alături”. O meditare a Treimii comportă îndată recunoaşterea fratelui ca „aproapele” de iubit şi de îngrijit: „adoratorii Tatălui şi păzitorii fraților” poate să fie un slogan cu care să se exprime legătura puternică existentă între Dumnezeu, oameni şi realitate. Falsele relații dintre persoane pot avea loc tocmai pentru că se ignoră acest raport între Dumnezeu şi om, dar şi pentru că Dumnezeu nu este primit aşa cum este.

A doua semnificație indicată de Ioan Paul al II-lea este cea eclezială:

> Spiritualitatea de comuniune înseamnă apoi capacitarea de a simți fratele în credință în unitatea profundă a trupului mistic, aşadar, „ca unul care îmi aparține”, pentru a şti să împărtăşeşti bucuriile şi suferințele sale, pentru a intui dorințele sale şi a te îngriji de nevoile lui, pentru a-i oferi o adevărată şi profundă prietenie.

Necesitatea medierii cristologice pentru o relație iubitoare autentică şi împlinită între oameni – fapt pentru care comuniunea cu alții trece prin comuniunea cu Cristos – este o dimensiune specială a evenimentului creştin şi a propunerii creştinismului ca mântuire şi eliberare a omenirii de puterile mundane ale egoismului şi ale replierii autoreferențiale, izvoare periculoase ale barbariei umane în dezastrele afective, în duşmănii, în agresivități, în orice formă de asuprire a omului, în orice logică aberantă de dominare. Biserica este locul în care circulă această iubire între oameni, adică are loc schimbul dintre relațiile umane cu relațiile trinitare: în Duhul lui Cristos trimis de Tatăl, bărbații şi femeile, în Biserică, trăiesc şi îşi schimbă iubirea reciprocă, drept apartenență reciprocă, deoarece toți sunt membre ale unicului trup.

A treia semnificație concentrează dimensiunea „credincioasă” a spiritualității de comuniune, întrucât este comuniune încrezătoare şi „grațioasă”: „Spiritualitatea de comuniune este apoi capacitarea de a vedea, înainte de toate, ceea ce este pozitiv în celălalt, pentru a-l primi şi valoriza ca dar al lui Dumnezeu: «un dar pentru mine», mai mult decât pentru fratele

care l-a primit direct”. Ochii credinţei nu sunt „ochelari de cal” pentru distorsionarea realităţii. Sunt mai degrabă condiţia pentru a o vedea aşa cum este, cum ar trebui să fie şi cum va fi.

În sfârşit, *a patra* semnificaţie a spiritualităţii de comuniune este cea etico-extatică: „spiritualitatea de comuniune înseamnă, în sfârşit, să ştii «să faci spaţiu» fratelui, purtând «povara unii altora» (*Gal* 6,2) şi respingând tentaţiile egoiste care dau mereu atac şi generează competiţie, carierism, neîncredere, gelozie”. Principiul responsabilităţii începe să se răspândească şi să devină central: eşti responsabil nu numai faţă de ceilalţi contemporani, ci şi faţă de generaţiile viitoare. Spiritualitatea de comuniune nu contrazice, dimpotrivă, integrează principiul responsabilităţii. Îl instruieşte şi asupra formelor sale istorico-practice pe care le asumă: sunt formele convertirii ca slujire (*diakonia*) înrădăcinată în convertirea ca autodăruire (*kenosis*), care duce la convertirea drept comuniune şi viaţă comunitară (*koinonia*).

Din acest motiv, Papa Ioan Paul al II-lea, subliniind aspectul interior şi profund al convertirii, avertizează: „Să nu ne facem iluzii: fără acest drum spiritual, puţin folosesc instrumentele exterioare ale comuniunii. Ar deveni aparate fără suflet, măşti ale comuniunii, în loc să fie căile sale de exprimare şi de creştere”. Spiritualitatea de comuniune implică, aşadar, o convertire religioasă, pentru a putea fi proces de transformare, de răsturnare, de *metanoia* deschisă spre primirea adevărată (şi nu falsă sau provizorie, ci radicală şi definitivă) a celuilalt ca altul, fără proiecţii subiectiviste de sine asupra chipului său, fără exploatări de orice fel: *un proces lung cât o viaţă, care introduce un drum fără opriri, în discernerea critică (= teologică) a purificării sale mereu necesare*.

Contemplând Gloria iubirii care este Dumnezeu din veşnicie, angajamentul pentru a duce la maturitate o spiritualitate de comuniune se poate articula în următoarele zece cuvinte, construite pe obişnuitul Decalog:

1. recunoaşte-l în Dumnezeu-iubire pe unicul răscumpărător al istoriei;

2. predică numele său trinitar în fapte şi adevăr;

3. arată în comunitatea creştină sfinţenia sa ca secretul sărbătorii;

4. cinsteşte sacralitatea afectelor cu legături angajante care durează toată viaţa;

5. împinge dăruirea de sine până la moarte, pentru ca alţii să trăiască în plinătate;

6. îngrijeşte-te de dreptate, puritate şi transparenţă în raporturile noastre umane;

7. exercită-te să dăruieşti mereu, pentru a fi liber de orice alipire de bani;

8. trăieşte adevărul comuniunii prin sacrificarea individualismului tău;

9. iubeşte bogăția darurilor lui Dumnezeu în alții, ca să nu se piardă nimic;

10. dăruieşte cu generozitate timpul şi energiile tale pentru construirea comunității.

Spiritualitatea de comuniune – văzută şi prin acest decalog – fundamentează şi susține construirea unei comunități concrete. Iubirea lui Dumnezeu regenerează viața oamenilor: doar iubirea va rămâne: „E mort, noi l-am ucis. Unii afirmă că e viu. Este o credință dincolo de abis! Este trecerea imensă care depăşeşte valea obscură unde totul se prăbuşeşte. Este afirmația nemaiauzită, mereu neauzită, a unei omeniri care îndrăzneşte să prefere viața în locul morții. Atunci totul poate fi translocat? Această translocație inimaginabilă care se află în centrul ritului creştin, ba chiar în centrul credinței, ar fi atunci ultimul adevăr? Şi eu cine sunt, ca să vorbesc în acest mod? (…) Ce am eu, aşadar, în umilința, sărăcia, în mizeria vieții mele, care să aibă deja acest gust? Ce ne-a fost dat din această realitate cu totul inaccesibilă? Omul de lumină: «Cine mă vede pe mine îl vede pe Tatăl”. Dar iarăşi, cum îl voi cunoaşte pe acest Cristos într-o manieră vie şi concretă? Unde, dacă nu în acea *agape*, în acea iubire dintre frați despre care apostolul Ioan îndrăzneşte să spună: «oricine iubeşte aşa este născut din Dumnezeu şi îl cunoaşte pe Dumnezeu»? Aşadar, în câmpul vieții noastre muritoare avem ceva experimental care dă mărturie despre viața veşnică: *agape*”[38].

[38] M. BELLET, *La quarta ipotesi. Sul futuro del cristianesimo*, Servitium, Gorle (BG) 2003, 128-129.

SACRAMENTALIZARE *VERSUS* EVANGHELIZARE[1]

Pr. Cristinel FODOR
Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi[2]

Sumar: Tema pe care o tratează autorul articolului ar dori să contribuie la realizarea acelor lucruri la care Biserica invită în mod repetat: să înnoim celebrările liturgice, pregătirea pentru sacramente şi dezvoltarea harurilor primite în ele, pentru ca, prin sacramente, credincioşii să intre în comuniune cu Sfânta Treime, să experimenteze participarea la natura divină şi, în felul acesta, prin ei să se zidească Biserica, drept semn şi realizare a prezenţei lui Dumnezeu în lume. După o prezentare teoretică a acestora, autorul trece la analiza lor practică, adică la analiza modului în care pregătirile pentru primirea sacramentelor devin roditoare. Astfel, autorul tratează despre modul în care îi privim pe cei ce cer sacramentele, despre durata pregătirilor şi despre alcătuirea unui model de pregătire conform prescripţiilor Bisericii, despre unele reguli de respectat la prima întâlnire, despre felul de adresare faţă de necredincioşi cu ocazia administrării sacramentelor, încheind cu mistagogia primei întâlniri. Apoi, sunt rând pe rând analizate, prin prisma acestor premise, pregătirea pentru primirea sacramentelor şi modalitatea administrării lor.

Cuvinte-cheie: sacramente, pregătire, administrare, mistagogie, Botez, Euharistie, Căsătorie, Mir, Ungerea bolnavilor, Preoţie, preot, Biserică.

Summary: The theme that treats the author would like to contribute to those things which the Church invites repeatedly: to renew our liturgical celebrations, preparing for graces received in the sacraments and developing them for the sacrament, the faithful enter into communion with the Holy Trinity, to experience participation in the divine nature and, thus, they should be built by the Church as a sign and realization of God's presence in the world. After a theoretical presentation of their authors proceed to analyze their practice, that is to analyze how the preparations for receiving the sacraments become fruitful. The author deals with how we look at those who ask for the sacraments, how long preparations and the creation of a model of training as prescribed by

[1] Prelegere după Tomka Ferenc, *Pastoraţia sacramentală şi „noua evanghelizare"*, Banatul Montan, 2008.

[2] Pr. Cristinel Fodor s-a născut la 14 iunie 1963 în Oneşti – Bacău. A absolvit Institutul Teologic din Iaşi în anul 1989. A fost sfinţit preot la 25 iunie 1989. A urmat studii postuniversitare între 1 septembrie 2000 şi 1 septembrie 2002 la Institutul Pontifical „Teresianum" din Roma, Italia, unde a obţinut licenţa în teologie spirituală. Este director spiritual şi profesor de teologie spirituală la Institutul Teologic din Iaşi începând cu 1 octombrie 2002. Email: cfodor@itrc.ro

the Church, about some rules to be followed in the first meeting, how to address unbelievers during the administration of the sacraments, ending with mystagogy of the first meeting. Then, one by one analyzed in the light of these premises, preparing to receive the sacraments and how they are administered.

Keywords: sacraments, training, administration, mystagogy, Baptism, Eucharist, Marriage, Confirmation, Anointing of the Sick, Holy Orders, the priest, the Church.

Aşadar, mergeţi, faceţi ucenici din toate naţiunile,
botezându-i în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh,
învăţându-i să ţină toate câte v-am poruncit (*Mt* 28, 19-20).

Cu aceste cuvinte, Isus Cristos, înainte de se înălţa la cer şi a se aşeza de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl (cf. *Ef* 1,20), i-a trimis pe ucenicii săi să proclame Vestea cea Bună în lumea întreagă. Ei reprezentau un mic grup de martori ai lui Isus din Nazaret, ai vieţii sale pământeşti, ai învăţăturii sale, ai morţii şi, mai ales, ai învierii (*Fap* 1,22). Misiunea era enormă, peste posibilităţile lor. Ca să-i încurajeze, Isus le-a promis şi l-a trimis pe Duhul Sfânt, focul iubirii lui Dumnezeu, care „să-i înveţe tot adevărul" (*In* 16,13).

Duhul Sfânt este la originea Bisericii, care prin natura sa este misionară. Transformaţi de darul Duhului Sfânt, ucenicii s-au împrăştiat în lumea întreagă şi au vestit „evanghelia lui Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu" (*Mc* 1,1), succesorii lor au continuat această misiune, care rămâne actuală până la sfârşitul veacurilor. Cât timp există Biserica, trebuie să vestească evanghelia venirii Împărăţiei lui Dumnezeu, învăţătura Domnului şi Învăţătorului ei şi, mai ales, persoana lui Isus Cristos.

În ultimele decenii, începând cu 1983, s-a vorbit despre urgenţa *noii evanghelizări*. Noua evanghelizare este adresată mai degrabă celor care s-au îndepărtat de Biserică în ţările vechi creştine, dar şi în ţările unde Vestea cea Bună a fost anunţată în veacurile mai recente, dar până acum nu a fost primită suficient, aşa încât să transforme viaţa personală, familială şi socială a creştinilor. Este vorba despre o mare provocare pentru Biserica universală. Din această cauză, Sanctitatea Sa Benedict al XVI-lea, după ce a ascultat părerea confraţilor în episcopat, a decis convocarea celei de a XIII-a Adunări Generale Ordinare a Sinodului Episcopilor pe tema: *Noua evanghelizare pentru transmiterea credinţei creştine*, ce va avea loc de la 7 la 28 octombrie 2012.

Tot din această cauză, prin Scrisoarea pastorală *Familia, legământ de iubire, leagănul vieţii şi sanctuarul iubirii*, dată la Iaşi, 25 oct. 2010, Prea Sfinţitul Petru Gherghel chema întreaga dieceză, începând cu prima duminică

din Advent (28 noiembrie 2010), la un an pastoral dedicat familiei şi căsătoriei creştine, având ca moto: *„Familie, devino ceea ce eşti!”*, cuvinte luate din exortaţia apostolică *Familiaris consortio* (nr. 17).

Familia şi Căsătoria creştină vor sta în centrul atenţiei timp de trei ani, până la solemnitatea *Cristos, Regele Universului* 2013. Fiecare dintre aceşti trei ani va avea o direcţie care va fi tratată în cateheze, omilii, conferinţe şi va fi urmărită în acţiunile pastorale. Astfel, *în primul an*, planul pastoral va avea ca scop *Apropierea Bisericii de familie*. În *al doilea an*, acţiunile pastorale vor urmări *Apropierea familiei de Biserică*. Tema celui de-*al treilea an* va fi: *Biserica şi familia, oglinda Sfintei Treimi*.

În acest sens au fost gândite şi temele zilelor de *Formare permanentă* a preoţilor, iar tema pe care vreau să o dezvolt vrea să răspundă la întrebarea foarte clară: **pastoraţia trebuie să se orienteze asupra primirii sacramentelor, sau asupra dorinţei de a face din candidat un membru viu al Bisericii? Ce urmărim: să *sacramentalizăm*, sau să *evanghelizăm*?**

Da, trebuie să urmărim, în primul rând, *evanghelizarea*, dar nu se poate evangheliza dacă mai întâi nu ne evanghelizăm noi înşine, dacă nu suntem noi mai întâi obiect al evanghelizării, după cum spunea Fericitul papă Ioan Paul al II-lea. Şi explica: *„Să ne hrănim cu Cuvântul lui Dumnezeu pentru a fi «slujitori ai Cuvântului» în misiunea de a evangheliza: aceasta este cu siguranţă o prioritate pentru Biserică la începutul noului mileniu, pentru că numai un om transformat de legea iubirii lui Cristos (scoasă din evanghelie) poate să facă o adevărată convertire a inimilor şi a minţii altor oameni, a mediului, a naţiunii sau a lumii. Transformarea omului devine astfel izvor al mărturiei aşteptate de lume. Ea se rezumă, înainte de toate, în iubirea faţă de aproapele”*.

Sfântul Părinte concentrează deci re-evanghelizarea personală în practica iubirii în care stă toată Legea şi Profeţii. Iubire pe care el o înţelege trăită de fiecare, dar şi reciproc între mai multe persoane.

Aşadar, să începem! Fiecare creştin „se întâlneşte” cu sacramentele. Creştinii credincioşi trăiesc taina adâncă a sacramentelor în viaţa personală, în familie, în viaţa parohiei lor; ei experimentează în aceste semne vii, dătătoare de viaţă, iubirea care se dăruieşte a Mântuitorului Cristos.

Noutatea pastoraţiei sacramentale – şi a teologiei sacramentale din zilele noastre – constă în faptul că ea priveşte sacramentele pe baza unor criterii noi. De ex.:

– ea nu mai vorbeşte doar despre şapte sacramente, ci vede aceste mistere într-o perspectivă mai amplă (Cristos, Biserica, cele 7 sacramente, Cuvântul lui Dumnezeu, comunitatea, omul credincios, iubirea).

– consideră cele şapte sacramente în relaţia lor cu Biserica: adică nu consideră cele şapte sacramente *ca daruri sfinte independente,* ci ca instrumente ale unirii cu Isus, care *sunt menite să zidească Biserica*. În acest context, este evident ceea ce Biserica ne învaţă astăzi că sacramentele sunt *izvoarele „noii evanghelizări"*; fiindcă misiunea lor este de a hrăni comuniunea în Isus a credincioşilor, a Bisericii, şi, din comunitatea iubirii apărută astfel, din unitatea divină, lumea îl poate recunoaşte pe Dumnezeu (*In*, 17,22)[3].

Tema devine interesantă şi prin faptul că ne ocupăm de probleme în care şi punctul de vedere al Bisericii a cunoscut o transformare în ultimele decenii. De acest aspect se leagă şi faptul că pastoraţia deceniilor trecute a avut puţine teme care *să fi declanşat dispute atât de aprinse* în rândul preoţilor şi al credincioşilor, sau chiar mai mult, în cercurile mai largi ale societăţii, precum problematica administrării sacramentelor.

Ca urmare a acestui fapt, cei care au studiat teologia acum câteva decenii şi acţionează pe baza acesteia procedează în mai multe privinţe *altfel* decât ar trebui, în conformitate cu modul de gândire actual al Bisericii. Acest lucru ne obligă *să înţelegem* logica practicii de odinioară; pe de altă parte, *să putem arăta* cerinţele noi ale vremurilor schimbate.

Observăm că mulţi primesc sacramentele fără destulă pregătire. În astfel de cazuri ne putem bucura că în cineva s-a trezit interesul pentru lumea divină, dar ne doare când simţim că misterele, care înseamnă atât de mult pentru noi, sunt atinse în mod nedemn.

În alte cazuri suferim când avem impresia că în cineva s-a trezit interesul sincer pentru lumea supranaturală, dar nu a primit suficient ajutor de la preoţi, de la Biserică, de la creştini, pentru a găsi drumul spre Biserică. Sacramentul nu a devenit pentru acea persoană poartă de intrare în Biserică. Aceste probleme sunt prezente în viaţa fiecărui creştin viu şi, într-un mod aparte, sunt problemele pastoraţiei.

Conform concepţiei Bisericii de după Conciliu, evanghelizarea *este îndatorirea* tuturor creştinilor, respectiv, în primul rând, *a comunităţii creştine.* Rolul preotului este de a-i aduna pe credincioşi, de a-i uni.

Tema pe care o voi trata ar dori să contribuie la realizarea acelor lucruri la care Biserica invită în mod repetat: **să înnoim celebrările liturgice, pregătirea pentru sacramente şi dezvoltarea harurilor primite în ele**, pentru ca, prin sacramente, credincioşii să intre în comuniune cu Sfânta Treime, să experimenteze participarea la natura divină şi, în felul acesta, prin ei să se zidească Biserica, drept semn şi realizare a prezenţei lui Dumnezeu în lume (***EiE*** 49, 70).

---

[3] Vezi EdE 22, 26

Principiile Conciliului tridentin s-au realizat după vreo 150 ani, iar numeroase principii ale Conciliului al II-lea din Vatican încă nu au pătruns în practica de la noi nici în primii ani ai mileniului al treilea. Reprezintă o mare provocare pentru preoţi, pentru candidaţii la preoţie şi pentru colaboratorii pastorali, în mileniul al treilea, să-şi clădească practica pastorală sacramentală pe concepţia actuală a Bisericii asupra acestor lucruri.

Studenţii la teologie învaţă multe la seminar. Dar se întâmplă ca tainele teoretice ale credinţei să nu prindă rădăcini într-o persoană: modul nou al Bisericii de a vedea lucrurile şi sacramentele nu determină în suficientă măsură modul ei de gândire. Când persoana ajunge în pastoraţie, „se afundă" în acel făgaş pe care îl cunoaşte din copilărie, sau pe care îl vede la preoţii mai vârstnici. De aceea, trebuie să cunoaştem cu răspundere sporită îndrumările actuale ale Bisericii pe această temă.

Conform concepţiei Conciliului, considerăm cele 7 sacramente în felul următor: scopul lor nu este, în primul rând, SFINŢIREA *INDIVIDULUI – nu reprezintă o devoţiune individuală –, ci construirea Bisericii*, CONSTRUIREA TRUPULUI LUI CRISTOS. Ţelul lor este *să întemeieze **Biserica sacrament** – care este instrumentul principal al noii evanghelizări*[4], să hrănească Biserica, pentru ca ea să devină ceea ce trebuie să fie, adică: a) Cristos, b) icoana Sfintei Treimi, imaginea ei pe pământ. Astfel – în comunitatea iubirii –, Biserica va fi sacramentul unităţii, al Sfintei Treimi pentru lume (*LG* 1; *SC* 2; *EdE* 22-23; *In* 17,21).

Sarcinile legate de sacramente *reprezintă partea importantă a activităţii pastorale.* Aici preotul se întâlneşte cu cele mai multe persoane *care caută-întreabă, nesigure în credinţa lor.* Atunci se deschide oportunitatea de a invita, de a se adresa celor care caută.

În cele ce urmează, să căutăm răspuns la mai multe întrebări legate de acest aspect:

a) Oare *cine* este îndreptăţit, după *ce fel de pregătire* şi *în ce condiţii să primească sacramentele*?

b) Cum se poate conştientiza mai bine în pastoraţie faptul că scopul sacramentelor este edificarea Bisericii (sacramentul de bază); respectiv că <u>pastoraţia **nu** trebuie să se orienteze asupra primirii sacramentelor, **ci** asupra deziderатului de a face din candidat un membru viu al Bisericii</u>?

c) Ce putem face, pe lângă conştientizarea teoretică, pentru ca un număr cât mai mare dintre cei care solicită sacramentele să devină membri activi ai Bisericii?

d) Ce formă poate lua, în cazul fiecărui sacrament, mistagogia corectă, *îngrijirea ulterioară eficace?*

---

[4] Vezi *EdE* 22, 24.

Teologia, respectiv oficiul de învăţătură al Bisericii, a încercat în decursul istoriei şi până în zilele noastre să cuprindă în diferite moduri, cu diverse imagini, noţiuni, esenţa Bisericii. Între acestea, **ecleziologia comunitară** descoperită la Conciliu are un mesaj decisiv în legătură cu sacramentele, precum şi pentru pastoraţie.

(A fost nevoie de un întreg parcurs istoric pentru a depăşi o viziune a parohiei care o reduce prea mult la *comunitate de cult*, unde se celebrează liturghia, se administrează sacramentele şi se desfăşoară funeraliile, în timp ce rămâne pe plan secund aspectul esenţial al *koinoniei* – faptul de a fi comunitate vie a Poporului lui Dumnezeu.)

Ce înseamnă ecleziologia comunitară? Să rezumăm, în formularea Conciliului, respectiv a lui Ioan Paul al II-lea: *NMI* 42-43 (vezi *LG* 1.9).

Porunca cea nouă a lui Isus este: *„Să vă iubiţi unii pe alţii, cum v-am iubit şi Eu pe voi... Prin aceasta vor cunoaşte toţi* că sunteţi ucenicii mei, dacă veţi avea dragoste unii pentru alţii" (*In* 13,34). Aceste cuvinte ale lui Isus formulează caracterul de semn sacramental al Bisericii.

Isus nu a spus despre *nici un sacrament* că lumea îl va recunoaşte din el pe Dumnezeu, ci doar despre *comunitatea* devenită unitate în Cristos: *„Ca să cunoască lumea că Tu m-ai trimis*" (*In* 17,23). Acesta este ţelul suprem al Bisericii.

Conciliul al II-lea din Vatican formulează sarcina pastorală: pregătirile pentru sacramente trebuie să conştientizeze în cei care cer sacramentele *dimensiunea comunitară* a sacramentelor! (vezi *SC* 2.27.42.48) Preoţii să nu aibă ca ţel doar să administreze cuiva un sacrament, *ci să caute ca acea persoană să se şi integreze în comunitatea bisericească* (v. *EiE* 50).

Şi decretul Conciliului despre *viaţa şi slujirea preoţilor* a prevăzut că „îndatorirea de păstor nu se limitează numai la grija faţă de credincioşi la modul *individual*; ea se extinde, mai ales, la *formarea* unei autentice *comunităţi* creştine" (*PO* 6).

- *Conform părerii Papei Ioan Paul al II-lea*, pastoraţia mileniului al III-lea are ca singură îndatorire centrală formarea *„spiritualităţii comunitare*"; iar aceasta este condiţia pentru eficacitatea pastoraţiei (*NMI* 43)

Dacă scopul primordial al pastoraţiei este ca din credincioşii reuniţi întru Cristos să se formeze comunitatea creştină, Biserica, care este sacrament pentru lume, atunci pastoraţia sacramentelor este fundamentul şi culmea pastoraţiei şi al evanghelizării. (*v. căs. la orice oră*)

PROBLEME PRACTICE

După formele obişnuite de pastoraţie care s-au dovedit funcţionale (dar uneori golite, devenite mecanice) trebuie să găsim forme noi, un limbaj nou, cu care să ne adresăm omului de astăzi. Şi aceasta constituie o parte a „noii evanghelizări”.[5]

Tema centrală a pastoraţiei sacramentelor este **modul în care devin roditoare pregătirile noastre**: cum sunt conduşi candidaţii *către credinţă, mai mult chiar, în comunitatea creştină*; respectiv: cum pot fi conduşi către sacramente chiar şi cei care cer aceste semne sfinte aproape în necunoştinţă de cauză.

Preoţii zilelor noastre trebuie să pornească spre zonele societăţii străbătute de secularism, individualism, globalizare, pluralism – cu smerenia credinţei: şi cu acea convingere că Dumnezeu este înscris în sufletul oamenilor din toate timpurile.

Cum îi privim pe cei care cer sacramentele?

Una dintre cele mai importante şi permanente practici ale pregătirii pentru munca de pastoraţie trebuie să fie curăţarea sufletului nostru de judecata emisă asupra altora, de supărare şi să ne însuşim mereu chemarea Sfintei Scripturi: „*Să nu judeci pe nimeni!*”; „*Fiecare să-l considere pe celălalt mai presus de sine!*” (*Fil* 2,3).

În zilele noastre, marea parte a celor care cer sacramentele nu o fac dintr-o convingere religioasă matură, ci dintr-o intuiţie religioasă sau din respect pentru tradiţii. (Problema este semnalată şi de documentele Bisericii – v. *FC* 68; *DGC* 58.)

În legătură cu pastoraţia celor care cer sacramentele fără a avea experienţă în domeniul credinţei ne întâlnim cu două modele *extreme* (după cum am văzut deja), ceea ce dă naştere la două atitudini diferite:

- *În primul caz se simte neputinţa* faţă de candidaţi. Cel care îi pregăteşte nu ar vrea să-i supere (şi nici să-i îndepărteze şi mai mult de Biserică). El se sprijină pe părerea că sacramentele au efect „necondiţionat”, „opus operatum”, fapt ce va compensa lipsa credinţei. *Deci, cerând o pregătire minimă (sau nici atât), el administrează* sacramentul.
- *În cealaltă extremă* cad cei care afirmă că harul sacramentelor devine „roditor” doar prin ***credinţă***, dar au puţină speranţă că aceşti candidaţi şi-ar asuma o pregătire mai îndelungată. De aceea, *vorbesc* cu aceştia *fără încredere, uneori în mod respingător*, şi, astfel, cu ocazia primei întâlniri, *îi sperie* pe cei mai mulţi (care apoi participă la sacramente, fără condiţii, în parohia învecinată).

---

[5] Şi cărţile cardinalului Ratzinger sunt pătrunse de spiritul „Noii Evanghelizări”.

De multe ori auzim că o persoană care cere sacramentele s-a îndepărtat cu amărăciune de parohia X, pentru că l-a simțit dur şi neîncrezător pe preotul care, asemenea unui judecător, înşira în fața persoanei motivele pentru care o consideră imatură pentru a participa la sacramente şi îi arăta condițiile pe care ar trebui să le îndeplinească pentru acest lucru. Astfel de relatări „iritate" ale respectivelor întâlniri exagerează de cele mai multe ori. Dar nu se pune la îndoială faptul că o parte dintre preoții noştri au acumulat atâtea experiențe negative în acest domeniu, încât îi privesc cu reținere pe candidații la care constată lipsuri religioase; şi, astfel, la prima discuție, neîncrederea îşi pune deja amprenta.

- Apare şi *„calea de mijloc" a pastorației.* La baza acesteia stă speranța că în candidatul la sacramente se ascunde o căutare autentică a lui Dumnezeu; iar sarcina preotului este de a îngriji şi dezvolta cu iubire acest minuscul germene dumnezeiesc (de la caz la caz, cu fermitatea evangheliei).

Oricât de vagă ar fi motivația religioasă cu care cineva cere sacramentele, să-l primim cu încredere. Această încredere nu vrea să sugereze *superficialitatea pregătirii pentru sacramente,* dimpotrivă, dacă păstorul spiritual crede în setea de Dumnezeu ascunsă în sufletul celui care i se adresează, atunci *îndrăzneşte să-l invite* la pregătirea serioasă, respectiv (la timpul potrivit) şi la integrarea în viața Bisericii.

Şi *Familiaris Consortio* îi îndeamnă în mod deosebit pe preoți să se ocupe de *pregătirea temeinică* a logodnicilor, dar precizează în plus că, în situațiile-limită ale lumii de azi, Biserica îi „îngăduie la sacramente şi pe aceia care nu sunt perfect pregătiți" (68): pe cei care primesc valorile căsătoriei creştine, dar pe calea credinței au făcut abia primii paşi.

Durata pregătirilor

În pastorația din dieceza noastră – urmând directivele episcopului – este în formare o practică; aceasta cere ca cei interesați să se prezinte cu cel puțin 3 luni înainte de primirea sacramentelor, iar preoții să-i invite pe cei care cer sacramentele la întâlniri-discuții în număr de 6-8-10 etc. (*Cartea Sinodală* 226§ 5. *Cât priveşte durata acestei pregătiri apropiate pentru Căsătorie, să fie un timp mai îndelungat, de circa trei luni, şi în mod gradat să se treacă de la actualele trei sau patru întâlniri la un număr mai mare, prevăzând, pe cât este posibil, şi un moment de spiritualitate sau de reculegere, dacă este cazul, la nivel zonal.*)

După ce pastorația a descoperit importanța pregătirii mai temeinice pentru sacramente, a încercat mai întâi să îndeplinească aceste cerințe prin *cursuri* (*cursurile logodnicilor*). În ultima vreme a devenit limpede faptul că acest lucru este util, dar nu suficient. Aceste cursuri pot oferi

cunoştinţe importante, dar luate în sine nu sunt suficiente să conducă spre credinţa *vie*, respectiv *spre viaţa bisericească.* Cateheza poate fi *stearpă* „dacă cel căruia i se administrează sacramentele nu este primit într-o comunitate care trăieşte din credinţă" (*Catechesi Tradendae 24)*. Ioan Paul al II-lea şi sinodul european rezumă în documentul intitulat *Ecclesia in Europa* direcţia înnoirii:

- „*Nu-i suficient* ca *adevărul* şi harurile să fie oferite cu propovăduirea cuvântului şi *cu administrarea sacramentelor*:
- acestea trebuie şi primite, adică *ele trebuie trăite,*
- *şi trebuie făcută integrarea în viaţa comunităţilor bisericeşti"* (*EiE* 49).

Cum este alcătuit un model de pregătire, în conformitate cu prescripţiile Bisericii?

a) Păstorul spiritual trebuie să conştientizeze că scopul cursurilor nu este doar comunicarea cunoştinţelor, ci pornirea spre credinţă şi intrarea în legătură cu Biserica. Deci aceste „cursuri" trebuie să îmbrace asemenea forme încât să ofere ajutor pentru paşii făcuţi în direcţia credinţei şi a Bisericii.

b) În primul rând, trebuie clarificate cu ei problemele de bază ale credinţei – şi ei trebuie conduşi spre practicile de bază ale vieţii conform evangheliei (iubirea aproapelui, rugăciunea, pocăinţa etc.), la fel cum trebuie ajutaţi să ajungă în legătură cu Biserica (cu parohia). Doar în paralel cu acestea vom putea ajunge să vorbim apoi despre sacramentul respectiv.

c) Primul pas al înnoirii (şi eficientizării) pregătirilor pentru sacramente: dacă se poate, să anulăm *pregătirile cu câte o persoană* (conduse de un preot sau de câte un laic), ţinute între patru ochi sau în grup. Cei care astăzi mai fac astfel de pregătiri să ia alături de ei câţiva credincioşi de vârstă şi condiţie de viaţă apropiată cu aceea a candidaţilor.

Câteva reguli pentru prima întâlnire

În primul rând, păstorul trebuie să fie *uman*.

a) Primirea cu toată iubirea: „Lăudat să fie Isus" sau „Bună ziua, ce doriţi?"; „Bine aţi venit! Ne bucurăm că aţi venit!".

b) „Bucuraţi-vă cu cei care se bucură şi plângeţi cu cei care plâng" (Rom 12,15).

c) Pregătirea pentru vocea răstită.

Cuvintele tensionate pot fi domolite, dacă răspundem cu pace. Să simţim starea sufletească a celuilalt om: să încercăm s-o facem a noastră şi să răspundem armonizând cu sufletul său.

d) Să fim precauţi cu folosirea termenilor bisericeşti.

e) Din spatele biroului?
f) Înregistrarea datelor şi înmânarea „promisiunilor”.

Câteva probleme esenţiale pentru primele discuţii

Uneori depinde de lucruri mărunte ca la primele discuţii candidatul să se simtă chemat sau, dimpotrivă, lezat.

a) Cum se poate face chemarea spre o pregătire sacramentală mai îndelungată?

Gândeşte-te care ar fi modalitatea de a chema la aşa ceva, încât candidatul să nu protesteze instinctiv, ci să se simtă invitat! *Nu despre condiţii să vorbim!* Să prezentăm pregătirea ca *pe o posibilitate* (căci aşa este cu adevărat!) prin care *am vrea să-l ajutăm* pe candidatul la sacramente să facă cunoştinţă cu liturgia sacramentelor şi cu tainele aflate în spatele acesteia.

b) Cum putem face mai atractivă cunoaşterea credinţei ?

Candidaţii vin cu mai multă plăcere la pregătire dacă aceasta se dovedeşte a fi interesantă, având mesaje pentru ei. Cum se poate formula *frumuseţea creştinismului?* Există vreo valoare, căutată de omul de astăzi, pe care o poate găsi tocmai în creştinism?

c) A căuta cuvintele „afirmării” (şi reacţia noastră la învăţăturile greşite).

Baza oricărui dialog, mai ales cel al primelor întâlniri, este: să evităm controversele şi *să găsim „ceea ce ne leagă”, la care să putem spune „da”* (krishna, sau yoga, „new age”).

d) A cere iertare pentru combaterea atacului. Trebuie să exersăm cuvintele prin care cerem iertare.

Felul de a ne adresa necredincioşilor cu ocazia administrării sacramentelor

a) Cum ne adresăm necredincioşilor

Este o problemă caracteristică la cununii, la înmormântări, de asemenea, la sfintele liturghii, la care vin şi rudele celor ce participă la sacramente (sau ale celor decedaţi).

Introducerea decretului privitor la căsătorie prevede următoarele:

> Păstorii spirituali să acorde o atenţie deosebită celor ce sunt prezenţi la liturghia căsătoriei sau ascultă evanghelia, însă nu sunt catolici, ori sunt astfel de catolici care nu participă deloc sau foarte rar la sfânta jertfă a liturghiei, ba, mai mult, posibil să-şi fi pierdut şi credinţa. Oricum, preoţii trebuie să propovăduiască evanghelia lui Cristos pentru toată lumea (OCM 9).

Această declarație trebuie aplicată pentru toate cazurile asemănătoare.

Cum să ne adresăm necredincioşilor prezenți? Întâi de toate, să facem regulă de viață din faptul că *dorim să ne adresăm* lor. Să nu facem ca şi când ar fi prezenți doar credincioşii şi ar fi posibil să folosim doar noțiuni religioase.

Pentru fiecare taină există o formulare religioasă sau catolică şi există şi o formulare umană, care, de asemenea, conține taina religioasă. În prezența necredincioşilor să căutăm acea taină umano-divină aflată în legătură cu sacramentul sau cu binecuvântarea şi, pornind de la ea, formulând-o şi pe înțelesul necredincioşilor, să ajungem la Vestea cea Bună a lui Isus. Acest lucru este primit cu gratitudine de cei prezenți, care nu sunt religioşi, pentru că descoperă în ea iubirea adresată lor, pornind către ei. Şi, astfel, ei pot primi un îndemn evanghelic care li se adresează.

b) Felul de adresare pentru necredincioşi în sfânta liturghie

Cei prezenți la sfânta liturghie, nepracticanți, în general, nu ştiu ce au de făcut, mai ales la împărtăşanie. Mulți dintre ei, văzând că toată lumea merge la împărtăşanie, se duc şi ei.

Preoții care celebrează liturghia sunt neliniştiți când văd necredincioşi la sfânta liturghie (mărturisesc asta în repetate rânduri), pentru că se tem că aceştia vin să se împărtăşească şi este greu să-i trimiți de acolo în acel moment.

Iar această comportare a noastră semnalează şi faptul că nu ne-am obişnuit să ne adresăm oamenilor, la nevoie, şi în acele momente ale liturghiei prielnice pentru acest scop. Decretele de după Conciliu invită de mai multe ori ca (prin posibilitățile date, respectând sacralitatea liturghiei) preotul *să se adreseze cu cuvinte familiare* celor prezenți, să-i atragă la celebrarea sfântă. Aşa cum scrie în introducerea decretului la căsătorie, citat mai sus: să avem o grijă deosebită pentru persoanele care s-au îndepărtat de credință şi care vin la noi.

Dacă la sfânta liturghie vedem persoane neliniştite, sau care nu se poartă „liturgic”, să încercăm să înțelegem neliniştea în mediul străin lor; să-i mulțumim lui Dumnezeu că totuşi au venit; este o posibilitate să ne adresăm lor. Adresarea trebuie să fie în conformitate cu „tema” sacramentului sau, la înmormântări, cu „tema” liturgiei.

Să ne adresăm lor *deja la începutul liturghiei*. Să le spunem: „Liturghia este rugăciunea profundă a creştinilor. La prima vedere, multe simboluri nu sunt de înțeles pentru cei ce sunt rareori printre noi, dar invităm pe fiecare dintre cei prezenți să facă linişte în suflet şi, astfel, să se alăture rugăciunii şi stării de linişte comune”. Să-i ajutăm pe cei prezenți să se

gândească la taina dată conform temei liturgiei şi, pe scurt, să exprimăm în ce fel îi privesc şi pe ei aceste taine: fie că este căsătoria, botezul ori înmormântarea. (Să formulăm „numitorul comun”, acea rădăcină a tainelor, care, fiind în legătură cu evenimentul dat, se află în adâncul sufletului fiecărui om.)

Când ne pregătim pentru împărtăşanie ne putem adresa celor veniţi de departe aproximativ cu astfel de cuvinte: „Acum, acei catolici care s-au pregătit pentru împărtăşanie vor veni să se împărtăşească. Ceilalţi rămân la locurile lor. Dar această împărtăşanie este o ocazie pentru toţi cei prezenţi de a medita în linişte. Creştinii cred că atunci când, rugându-se, iau cu credinţă Pâinea se împlineşte în mod tainic promisiunea lui Isus: se unesc cu Iubirea Nemărginită a lui Dumnezeu, cu Isus (cu ocazia înmormântării, de exemplu, putem spune: cu Domnul Vieţii Veşnice, cu Cerul, acolo unde s-a dus fratele nostru/sora noastră). Şi pentru cei care nu se împărtăşesc, acest moment poate fi potrivit, pentru ca, în timp ce unii credincioşi se împărtăşesc, şi ei să mediteze în linişte. Să trăim cu toţii împreună taina că am dori să ne unim toţi cu Iubirea Nemărginită, am dori să ne hrănim cu Iubirea Nemărginită, cu Pâinea Vieţii Veşnice”.

După sfânta liturghie ar fi bine ca preotul sau un colaborator să se ducă spre persoana sau grupul celor „veniţi de departe”. Câteva cuvinte frăţeşti sunt primite de toată lumea cu recunoştinţă, atunci când se află într-un loc străin, pentru că îndepărtează stinghereala. (Cei veniţi de departe sunt deseori recunoscători pentru faptul că ne-am îndreptat cu atenţie spre ei.)

Se întâmplă ca preotul *să observe doar în timpul împărtăşaniei* că se apropie sau deja se află în faţa sa o persoană nepregătită. Cu iubire şi în şoaptă să întrebe: „Aţi fost la prima împărtăşanie?” Sau: „V-aţi pregătit acum prin spovadă?” Dacă persoana este nesigură, desenaţi o cruce pe fruntea sa şi şoptiţi-i la ureche: „După sfânta liturghie să mă căutaţi, ca să stăm de vorbă”. (Aceste cuvinte semnalează că nu vrem să-l trimitem cu „duritate” de acolo pe cel în cauză, ci că îl invităm la o discuţie.)

Îndatoriri după primirea sacramentelor (Mistagogia)

Biserica străbună i-a condus spre sacramentele iniţierii creştine doar pe indivizii deja integraţi în comunitatea bisericească. Dar, pe lângă aceasta, la fel de firesc a fost pentru ea faptul că, o dată cu primirea sacramentelor, nu s-a terminat îngrijirea spirituală.

Conducerea spre sacramente ar fi *în zadar*, dacă nu ar fi urmată de viaţa în Isus Cristos, de viaţa integrată în Biserică, care creşte şi se dezvoltă acolo în ea. *„Nu este de ajuns ca adevărul şi harul să fie oferite prin proclamarea cuvântului şi prin celebrarea sacramentelor”* – am citat din îndem-

nul apostolic EiE; cei care au primit sacramentele trebuie să fie introduşi *„în modul de viaţă specific creştinilor şi comunităţilor ecleziale. Aceasta este una dintre provocările cele mai mari care aşteaptă Biserica din Europa la începutul noului mileniu!”* (*EiE* 49; v. *DGC* 56, 69-72; 158-159; 253-254)

BOTEZUL: Model pentru o serie de discuţii

În schiţa care urmează vă prezentăm un model pentru o discuţie pregătitoare. Căror criterii trebuie să le acordăm atenţie?

1. Ceea ce, în general, se realizează: Am dori să predăm *cunoştinţe de bază* referitoare la credinţă şi la sacramente.
2. Ceea ce se omite de multe ori: Fiecare întâlnire să dea un imbold pentru *transpunerea în viaţă* a „cunoştinţelor” dobândite: candidaţii să primească o temă „care poate fi trăită”. (Scopul nu este doar dobândirea cunoştinţelor, ci pornirea spre viaţa creştină.)
3. Întâlnirea şi „cunoştinţele” predate devin interesante pentru participanţi, atunci când ele *răspund la întrebările lor*[6].
4. Cei care cer sacramentele au parte de *trăiri speciale*: să-şi primească locul în discuţie.
5. Să ne străduim să facem trimitere la taina sacramentului, la liturgia sacramentului şi, mai ales, la *obligaţia asumată*, precum şi la viaţa izvorâtă de aici.
6. Scopul discuţiilor este de *a conduce înspre comunitatea Bisericii.*

În cele ce urmează dăm un **model** pentru pregătirea pentru botez.

1. Cunoaşterea. Omul caută Infinitul
2. Dumnezeu şi rugăciunea
3. Biblia – revelaţia
4. Cred în Isus Cristos
5. Cred în Mântuitor
6. Sfânta Treime şi iubirea reciprocă
7. Sacramentele – botezul
8. Biserica
9. Despre educaţia creştină
10. Misiune (lumânare – haină albă)

Mistagogia care urmează MIRULUI

„După mir nu trebuie să înceteze îngrijirea celor miruiţi, ca *să se integreze tot mai mult în viaţa comunităţii parohiale*”.

[6] Şi principiul călăuzitor al Conferinţei Episcopale Italiene formulează astfel, referindu-se la logodnici: „Logodnicii au nevoie, în primul rând, ca cineva să le asculte impresiile. Fără povestirea impresiilor, cu greu porneşte în ei meditarea importanţei evenimentului trăit”.

Întreaga noastră pastoraţie trebuie să conştientizeze faptul că sacramentele nu sunt scopul final, ci staţii pe calea care duce spre Isus/Biserică. În mod deosebit trebuie conştientizat acest lucru în cazul mirului.

Pregătirea să se petreacă într-o grupă parohială, nu în cadrul orelor de religie din şcoală; pentru ca şi în acest fel să se împiedice automatismul prin care toţi merg la miruire, fără discernământ. Preoţii trebuie să asigure astfel de condiţii care să facă posibil ca prezentarea pentru mir *să izvorască dintr-o decizie personală* şi să nu fie motivată doar de „obiceiuri” ale familiei, ale şcolii, ale parohiei.

EUHARISTIA

„*Jertfa euharistică este izvorul şi culmea întregii vieţi creştine*” (*LG* 11) şi „*ale întregii evanghelizări*” (*EdE* 22). „*Celelalte sacramente şi toate operele de apostolat ale Bisericii sunt strâns unite cu Preasfânta Euharistie şi converg spre ea*”, spune canonul 897.

Se ştie faptul că până în sec. al XII-lea Biserica era considerată *corpus verum* al lui Cristos, în timp ce euharistia era considerată *corpus mysticum*. Mai târziu uzul acestor două expresii s-a inversat, iar accentul s-a pus pe „prezenţa reală” în euharistie, în înţelesul de *corpus verum*.

Dacă scopul „ideal” al pastoraţiei este acela de a colabora pentru ca credincioşii şi preoţii să devină deopotrivă „Isus” (vezi *Gal* 2,20; *Rm* 6,3-9), şi în El să devină o comunitate (*In* 17,22), trebuie să recunoaştem că mulţi vin la Biserică pentru „a asculta slujba”, pentru a primi euharistia, pentru a se ruga, pentru a împlini porunca, pentru că aşa e tradiţia… Dar câţi o fac pentru a re-crea acea relaţie fraternă care ne face „Biserică”, *ekklesia* – adunare –, care ne face să fim ca primii creştini, „o inimă şi un suflet”? Câţi intră în biserică cu acea dispoziţie de iubire faţă de toţi, care „atrage” prezenţa lui Isus Înviat în mijlocul comunităţii? Câţi sunt conştienţi că prima datorie, atunci când ne reunim în adunarea duminicală, este aceea de a compune Trupul mistic viu, mai înainte chiar de a ne hrăni cu Cuvântul său şi cu El Euharistie, convinşi că, dacă nu circulă iubirea între toţi, comunitatea nu mărturiseşte prezenţa lui Dumnezeu în mijlocul ei?

Taina Euharistiei semnalează şi conţine taina întregii pastoraţii a tuturor sacramentelor. În ea se găseşte taina ecleziologiei comuniunii, respectiv „a noii evanghelizări”[7].

Şi Papa Ioan Paul al II-lea îi cheamă pe păstorii spirituali ca în *planurile pastorale* să pună pe primul loc întâlnirea cu Euharistia (vezi *NMI* 29-36)[8].

---

[7] Vezi Mane Nobiscum 3, 4, s. Vezi NMI 30-31;42-43; EN 21,23.

[8] NMI vorbeşte aici şi despre conducerea spre sfinţenie, spre rugăciune – al cărei vârf este punerea în centru a Euharistiei.

Scopul Euharistiei ar fi următorul: să-i facă pe credincioşi să fie una, iar comunitatea să fie **sacrament.** Euharistia este izvorul ***unităţii*** Bisericii, al parohiei. Dar în câte locuri sunt conştienţi credincioşii, respectiv în câte locuri pastoraţia conştientizează că Euharistia nu este, în primul rând, sacramentul evlaviei *personale*, ci este sacramentul *comunităţii, al unităţii?* Dacă nu există *dorinţa radicală de unitate (de iubire şi acceptare reciprocă)* şi strădania în acest sens a credincioşilor, atunci vor fi multe împărtăşanii, dar comunitatea parohială va fi neputincioasă şi moartă (v. *EdE* 35; *NMI* 43).

Când preotul de astăzi vrea să aducă mai aproape de credincioşi taina Euharistiei, ea trebuie prezentată ca ***sacrament al comunităţii, al unităţii.*** Acolo va fi roditoare Euharistia, unde cu orice preţ există strădanie pentru clădirea relaţiilor comunitare – *„să vă iubiţi unii pe alţii, aşa cum v-am iubit şi eu pe voi”* –, a unităţii comunităţii (pusă în pericol în fiecare zi de egoismul nostru), chiar şi cu preţul renunţărilor, al crucii. Aceasta este vocaţia de astăzi a Bisericii.

Celebrarea Euharistiei este, prin natura ei, o sărbătoare comunitară. O dată cu declinul viziunii comunitare, „ascultarea sfintei liturghii” a devenit în multe locuri o obligaţie religioasă *individuală*. În interesul participării tuturor la liturghie, a crescut tot mai mult numărul liturghiilor de duminică; iar comunitatea s-a fărâmiţat: unii merg sâmbăta la liturghie, pentru a putea pleca în excursii – alţii „comandă” alte liturghii, acomodate la condiţiile de drămuire a timpului lor. Sfânta liturghie poate fi numită tot mai puţin o sărbătoare a comunităţii.

Ioan Paul al II-lea vorbeşte în scrisoarea sa apostolică intitulată *Dies Domini* despre faptul că ***liturghia de duminică*** *are putere şi misiune creatoare de comunitate* şi că preoţii trebuie să fie atenţi la acest lucru.

Dacă în liturghiile solemne devine vizibil faptul că aici sunt laolaltă familiile tinere, copiii lor şi cei mai în vârstă, cei handicapaţi şi intelectualii, tinerii şi vârstnicii, acest lucru prezintă realitatea Bisericii (unitatea ei). Atunci când Biserica a prescris în Conciliu ca ***sacramentele să fie*** *(pe cât posibil)* ***celebrate în cadrul unei sfinte liturghii comune***, a arătat tot în această direcţie.

Dacă Biserica este străbătută de conştiinţa faptului că sfânta liturghie nu este o devoţiune individuală, ci sărbătoarea comunităţii, atunci pastoraţia trebuie să-şi pună întrebarea în ce fel liturghia se poate transforma, în parohiile date (foarte deosebite între ele), într-un loc de întâlnire sacramental-comunitară a credincioşilor.

În oraşe această problemă este şi mai complexă decât la sate. Orăşenii, cu precădere locuitorii cartierelor, îşi petrec în mod regulat sâmbetele şi duminicile în satele părinţilor sau în casele lor de vacanţă. Cum să se integreze

în liturghia parohiei lor? Acest lucru este dăunător în mod deosebit pentru copiii care merg la orele de religie. Pentru cei care-şi petrec altundeva sfârşitul de săptămână, o oarecare soluţie sunt liturghiile de duminică seara, la care vin întorcându-se acasă. În cazul copiilor sau al celor care participă la sacramente, este de dorit ca cel puţin o dată pe lună familia şi copiii să participe la liturghia de la parohie, pentru a avea o relaţie cu comunitatea locală, cu preoţii lor.

Ne-am obişnuit, şi din multe puncte de vedere este şi corect, ca o anumită clasă de vârstă, o anumită grupă, să aibă o liturghie proprie, dar este mai important ca în viaţa comunităţii bisericeşti şi în evenimentele sale de vârf, cu precădere în sfintele liturghii, să se exprime faptul că suntem o comunitate, *că zidim unicul trup al lui Cristos*.

În oraşele mai mari este oportună întocmirea unor planificări comune ale parohiilor, ca într-una dintre biserici să se celebreze, de exemplu, o liturghie mai târzie duminica, la care să poată participa cei care sosesc acasă mai târziu. În mod asemănător putem întâlni cerinţa unor liturghii foarte matinale.

- *Pastoraţia parohiilor* trebuie să ţină cont şi de faptul că astăzi este atât de divers programul de lucru al credincioşilor, încât la fixarea momentului pentru liturghiile din cursul săptămânii nu este oportună doar respectarea „tradiţiei de secole”, ci trebuie verificat şi care moment anume ar fi adecvat şi pentru aceia care uneori ar dori să participe şi în timpul săptămânii la sfintele liturghii.

SACRAMENTUL POCĂINŢEI

În multe ţări europene se vorbeşte astăzi despre criza sacramentului pocăinţei. Unde însă este descoperit în spovadă izvorul, sacramentul credinţei, al vindecării, al puterii reînnoitoare a vieţii – prezenţa Mântuitorului, care ne ridică pe noi din păcatele noastre –, acolo apar adevăratul chip şi puterea adevărată a sacramentului.

Până acum, în faţa cercului larg de credincioşi, spovada a apărut ca şi cum centrul ei ar fi fost păcatul, adică mărturisirea şi iertarea „automată” care urma după aceasta, şi nu convertirea, adică înaintarea pe calea urmării lui Cristos (să ne gândim la spovezile de Crăciun sau de Paşti). Şi astăzi întâlnim oameni care, atunci când se spovedesc, după recunoaşterea păcatelor consideră că spovada s-a încheiat, fără să-şi planifice convertirea şi viaţa pe urmele lui Cristos.

Secole de-a rândul, pastoraţia a considerat spovada, în primul rând, ca un act *individual*; astăzi o privim şi ca acţiune *eclesial-comunitară*. Ea nu serveşte doar la curăţarea *individului*, ci *semnalează şi realizează* misiunea comunitară a Bisericii.

Din mulți penitenți şi din multe spovezi (mai ales de Crăciun şi de Paşti) *lipsesc elementele esențiale* ale sacramentului pocăinței. Îndatorirea principală a pastorației sacramentale este să-i educe pe credincioşi astfel încât ei să ajungă la primirea eficientă a sacramentului.

Fiecare sacrament poate să-şi exercite efectul atunci când este asigurată colaborarea credinciosului (*opus operantis*); respectiv dacă cel care primeşte sacramentul trăieşte ceea ce semnifică sacramentul (şi semnul acestuia). Dacă nu este reală convertirea inimii, „faptele pocăinței rămân neroditoare şi mincinoase", spune CBC (1430).

Spovada este sacramentul reînnoirii vieții*, al mântuirii, al bucuriei*, care are drept scop să ne conducă la o *viață* tot mai *unită* cu Isus şi pe calea sfințeniei.

Direcțiunea spirituală

În epoca noastră, mulți caută căile mai profunde ale vieții spirituale. În acelaşi timp, oamenii se plâng că nu găsesc conducători spirituali cu care să-şi discute problemele şi ajung să adere la secte, respectiv la grupări cu orientări spre mistica asiatică sau la cele de tipul New Age.

Numeroase documente bisericeşti mai recente indică direcțiunea spirituală drept cea dintâi sarcină a pastorației.

Rădăcina tuturor înnoirilor Bisericii a constituit-o dăruirea totală lui Dumnezeu. Invers, originea oricărei decăderi este diminuarea dăruirii totale lui Dumnezeu. Condiția reînnoirii Bisericii este conducerea personală a sufletelor!

Conform părerii papilor Ioan Paul al II-lea şi Benedict al XVI-lea, scopul noii evanghelizări, primul obiectiv al planurilor pastoral-spirituale, este de a ne conduce pe noi înşine şi pe cei încredințați nouă spre viața în unire cu Cristos, spre sfințenie (v. *NMI* 30-31; *DCE* 16-18). Instrumentul esențial pentru atingerea acestui scop este *direcțiunea spirituală*.

Un mare număr de preoți îşi doresc de multe ori cifre mari (o mare masă de oameni la sfânta liturghie, o mare audiență la cateheze) sau se ocupă tocmai de mulțimi. „*Evangelii Nuntiandi*" însă scrie următoarele: „Este nevoie să vorbim mulțimii, dar, în afară de propovăduirea publică a evangheliei, va fi întotdeauna nevoie şi de cealaltă formă de transmitere: *de la om la om*... Şi Domnul nostru a practicat de multe ori acest lucru... şi apostolii au făcut aşa..." (*EN* 45.46; v. *DpPMV* 36)

Cine vrea să muncească pentru reînnoirea parohiei sau pentru înființarea comunității, pentru aprofundarea acesteia, trebuie să ştie că aceasta **nu** începe cu masele, ci printr-o relație *personală* cu 1-2-3 persoane, prin aprofundarea spirituală. Iar iubirea personală „investită în ei" va creşte de sute de ori.

În sens mai larg vorbim despre direcțiune spirituală în cazul celor care se spovedesc cu regularitate la acelaşi preot, sau în cazul celor care merg la un director spiritual care nu este preot şi care primesc cu regularitate sprijin pentru progresul spiritual. *Îndatorirea* confesorului *la fiecare spovadă* este *de a-l ajuta pe cel ce se spovedeşte să se înnoiască continuu*[9].

Cei care încep viața religioasă trebuie să parcurgă anumiți paşi de bază. Primele trepte sunt următoarele:

1. Rugăciunea făcută cu regularitate – de ex., rugăciunea de seară;

2. mai târziu: spovada lunară – respectiv făcută cu regularitate, împărtăşania duminicală;

3. seara – mulțumirea şi examinarea conştiinței, dimineața – oferirea zilei lui Dumnezeu.

4. Timp de mai mulți ani, aceste trei puncte au corespuns concepției mai vechi, dar nu corespund, de ex., enciclicei noi a Papei Benedict al XVI-lea, care a fost scrisă în concepția spiritualității epocii noastre. În ce constă deci prima sau a doua îndatorire spre care trebuie să invite conducătorul spiritual?

„Iubirea aproapelui este un drum de întâlnire cu Dumnezeu, iar închiderea ochilor în fața aproapelui înseamnă să devii orb în fața lui Dumnezeu”. (DCE 16) Direcțiunea spirituală corespunzătoare concepției epocii noastre *fixează printre primele îndatoriri: iubirea duşmanului sau a omului „dificil”* – respectiv iubirea aproapelui. Atât începătorul, cât şi cel „avansat” ajung, deopotrivă, cel mai aproape de Dumnezeu prin practicarea concretă a iubirii aproapelui!

5. Cel de-al doilea principiu de bază este al Papei Ioan Paul al II-lea şi al Conciliului: Direcția principală a vieții spirituale este *construirea relației, a comunității.* Deci de primii paşi ține reglementarea relațiilor familiale, comunitare – căci în acestea se realizează iubirea, pe ele se bazează viața întru Isus.

UNGEREA ŞI ÎNGRIJIREA BOLNAVILOR

Îngrijirea bolnavilor ține de esența spiritualității creştine şi a pastorației parohiale. În prima sa enciclică, *Deus Caritas Est*, Papa Benedict al XVI-lea invită la o nouă responsabilitate în această privință. „*Biserica nu poate să neglijeze slujirea carității, după cum nu poate neglija nici sacramentele, nici Cuvântul*”, scrie papa, altminteri L-ar propovădui pe Dumnezeul iubirii fragmentar şi insuficient. Slujirea sfântului Maslu, precum şi îngrijirea pastorală a bolnavilor, a muribunzilor şi a membrilor familiilor ține deci de misiunile esențiale ale slujirii pastorale; împrospătarea acestora aduce un nou elan în viața pastorală, în viața parohiei.

[9] V. *PO* 5

Spiritul sfântului maslu şi păstorul spiritual

Cea mai directă *îndatorire pastorală* la administrarea maslului este să-l chemăm pe bolnav la credinţa în ceea ce semnifică maslul. Toate sacramentele sunt *sacramente ale credinţei:* iar pentru cel care le primeşte, ele sunt roditoare atunci când cerem harul lui Cristos crezând în puterea acestora.

Sfântul maslu *semnalează harul întăritor al lui Dumnezeu*. Preotul trebuie să îndrăznească să vorbească despre următoarele:

a) despre puterea spirituală pe care bolnavul o primeşte din puterea mântuitoare a lui Cristos, prin sacrament şi prin rugăciunea Bisericii;

b) despre *întărirea trupească*. În mulţi creştini trăieşte concepţia unilaterală despre ungerea bolnavilor, conform căreia aceasta dă putere doar sau în primul rând pentru ca bolnavul să suporte boala şi pentru o moarte bună. În realitate, maslul este *sacrament vindecător*: chiar „materia sa", ungerea cu ulei, semnalează vindecarea;

c) Documentul care defineşte rânduiala sacramentului precizează, de asemenea, că în acest sacrament Biserica „îi încurajează pe bolnavi *să-şi asume voluntar comuniunea cu suferinţa şi moartea lui Cristos* şi, astfel, să ducă înainte binele Poporului lui Dumnezeu"(5).

Îngrijirea bolnavului şi a mediului său

În cazul fiecărui bolnav să observăm patru cerinţe de bază:

1. Dorinţa de a fi iubit; şi, din acest motiv, bolnavul se plânge mult, eventual pomeneşte de moartea sa; dar şi în acest fel vrea să atragă spre el iubirea celorlalţi.

2. Caută rostul vieţii sale: Pentru ce trăiesc? De ce sufăr? Dacă nu-l asigurăm pe cel bolnav de faptul că acum este, în mod special, co-părtaş al Mântuitorului suferind şi nu-l încurajăm să-şi ofere boala (pentru tineri, pentru vocaţii, pentru sufletele în suferinţă etc.), el se poate considera cu uşurinţă ca om de o valoare redusă. Semnul acestui fapt este că începe să-şi reducă relaţiile personale: „Nu trebuie să fiu vizitat, lăsaţi-mă în pace", spune el.

3. Orice bolnav, chiar şi cel necredincios, are nevoie de iertare, de aceea, vorbeşte cu plăcere despre trecutul său, despre greşelile sale, despre păcatele sale. Să-l asigurăm că Dumnezeu este milostiv şi iartă totul (v. *Lc* 15,11-32).

4. În final, bolnavul îşi caută ţelul: Ce va fi cu mine? Unde voi ajunge după ce mor? Să-l asigurăm că viaţa omenească tinde spre Dumnezeu şi să-i vorbim despre rai, despre faptul că raiul este aproape. Este dureros dacă credincioşii (poate şi ca urmare a unor lipsuri de credinţă ale pastoraţiei, ale comunităţii credincioşilor) nu au ajuns, cât timp au fost sănătoşi,

la recunoaşterea faptului că viaţa de pe pământ este „viaţa veşnică deja începută”.

Întărirea celor apropiaţi bolnavului

Trebuie să ne îngrijim de cei apropiaţi bolnavului, prin a-i invita: pe de o parte, să înţeleagă formele de manifestare ale bolii, pe de altă parte, să încerce să vadă în membrul familiei lor pe Cristos cel suferind-muribund: atunci se deschide pentru ei posibilitatea marii întâlniri cu Isus (iar bolnavul nu va mai fi doar o povară).

Ceea ce le putem spune în mod raţional pentru înţelegerea bolii este:

1. să suporte cu înţelegere tulburările emoţionale ale bolnavului, iritabilitatea, indispoziţia sa;

2. că este perturbată şi funcţionarea centrală a bolnavului (percepţia, capacitatea de recunoaştere): vederea, auzul, pipăitul se pot deteriora (prezintă funcţionare diminuată sau mărită), eventual poate avea loc şi o deteriorare calitativă (percepţie iraţională, iluzii sau chiar percepţia fără stimuli, halucinaţii etc.);

3. că pot fi perturbate şi fenomenele instinctive, ca, de ex., lipsa apetitului sau lăcomia, problemele legate de somn, clătinarea echilibrului instinctelor sexuale etc.;

4. că poate fi perturbată şi activitatea voluntară a bolnavului: nesiguranţă, incapacitate de decizie, senzaţia de a fi la discreţia cuiva;

5. că sunt frecvente tulburările de mişcare, de vorbire, de gândire şi de conştiinţă.

Preoţii trebuie să acorde atenţie acestor perturbări şi să-i îndemne pe cei apropiaţi la înţelegere şi iubire. De la caz la caz, se poate arăta şi bolnavului cauza unor perturbări, dacă se apreciază că acest lucru este util. Dar în fiecare caz să sublinieze că Dumnezeu îl iubeşte pe cel bolnav în orice nesiguranţă a lui şi vrea să îndrepte totul spre binele său (de ex., şi slăbiciunea, în aşa fel încât îl invită să se încredinţeze numai lui Dumnezeu).

Viaticul

Sacramentul muribunzilor nu este ungerea bolnavilor, ci Euharistia: viaticul (*Viaticum*). Obligaţia spirituală a credinciosului aflat în orice pericol de moarte este participarea la sfânta împărtăşanie.

Obligaţia preotului este de a veghea ca primirea sacramentului să nu sufere întârziere, ci credincioşii să participe la el pe deplin conştienţi (27). Obligaţia *parohului* este vizitarea şi îngrijirea [spirituală] cu regularitate a bolnavilor (42-43).

În ceea ce priveşte împărtăşirea cu regularitate, mulți oameni vârstnici merg zilnic la liturghie, la sfânta împărtăşanie, şi apoi, dintr-o dată, lipsesc de la locul lor obişnuit. De multe ori se observă abia după una-două săptămâni că au căzut la pat. Aceşti bătrâni care se împărtăşeau zilnic arată cât de mulți ar dori sfânta împărtăşanie zilnic şi pe patul lor de suferință, însă nici nu îndrăznesc să-i ceară acest lucru preotului supraîncărcat cu probleme.

Pastorația noastră trebuie să facă mai mult în acest sens, încât la împărtăşirea bolnavilor să fie cooptați cât mai mulți colaboratori laici şi, prin aceasta, să se ofere întărire pentru cei suferinzi. Iar cei care îndeplinesc această sfântă slujire a administrării sacramentelor se îmbogățesc ei înşişi în haruri, prin această îndatorire.

După apariția *OUI* trebuie să existe în parohii grupuri pentru vizitarea bolnavilor şi pentru împărtăşirea lor cu regularitate (cu aprobarea episcopului). Iar acest lucru serveşte cu adevărat nu numai bolnavilor, ci, chiar mai mult, celor care administrează împărtăşania, ba chiar şi comunității bisericeşti.

Administrarea în comunitate a sfântului Maslu

În contrast cu practica de odinioară, una dintre cele mai importante înnoiri ale *OUI* este că deschide o posibilitate pentru administrarea *solemnă, comunitară*, a sacramentului, „în biserică sau într-un alt loc potrivit", care poate avea loc în cadrul sfintei liturghii sau al liturgiei cuvântului (86-92).

O înnoire semnificativă o constituie şi faptul că maslul poate fi primit şi de către persoanele bolnăvicioase şi de către bolnavii pe care boala nu-i țintuieşte la pat. În parohii trebuie să devină firesc faptul ca ***bolnavii care se pregătesc pentru internarea în spital*** să primească sfântul maslu înainte de plecarea lor, în cadrul liturghiei din cursul săptămânii. Ideal ar fi dacă ar participa la acea liturghie şi la primirea sacramentului toți cei apropiați bolnavului.

Există un principiu adevărat şi înțelept, care, încetul cu încetul, devine maximă în Biserica noastră: despre Isus Cristos să vorbeşti doar atunci când eşti întrebat, dar să trăieşti aşa încât să fii întrebat. Concluzia este limpede: trebuie să fim prezenți printre oameni cu gândirea noastră creştină şi cu stilul nostru de viață. Preoții, colaboratorii pastorali trebuie să fie, în primul rând, prezenți printre oameni, să fie în familii, printre bolnavi: nu cu încercări de convertire fanatice, dezamăgitoare, ci cu zâmbetul lor, cu iubirea lor care arată interes şi cu o cunoaştere temeinică a credinței. Atunci vor fi întrebați. Şi atunci bolnavii înşişi vor cere sacramentele sau mângâierea credinței, respectiv între preot şi bolnav se va forma o relație

de aşa manieră încât va apărea posibilitatea oferirii sacramentelor, fără nici o forțare.

ÎNGRIJIREA VOCAȚIILOR PREOȚEŞTI

Îndatorirea pastoral-spirituală legată de sacramentul preoţiei este, în primul rând, îngrijirea vocațiilor, respectiv trezirea vocației.

Îngrijirea vocațiilor este o parte esențială a activității pastorale a Bisericii, mergând mână în mână cu aceasta, este elementul principal al întregii pastorații” (*Pdv* 34).

*a) Impedimentele: raționalismul individualism. materialismul practic şi cel existențialist. s*e destramă *familia* şi se denaturează adevăratul sens al *sexualității* umane: Şi *în interiorul Bisericii* ne întâlnim cu *fenomene negative* care au efecte asupra vieții preoţilor şi asupra evaluării vocației: *tendințele* (liberale-postcomuniste) *care atacă Biserica, preoții.*

b) Fenomene pozitive

Alți factori ai epocii noastre trezesc în oameni conştiința demnității personale, precum şi deschiderea către valorile religioase, către Evanghelie şi spre slujirea preoțească. „Se întăresc dorința de adevăr şi de pace, responsabilitatea oamenilor față de lume şi față de natură; cresc solidaritatea între popoarele lumii şi strădania pentru clădirea unei ordini mondiale noi şi drepte”.

Se deschid posibilități noi în fața evanghelizării şi a vieții bisericeşti. Se răspândeşte cunoaşterea Sfintei Scripturi; în mulți *tineri se trezeşte dorința de spiritualitate*: ei vor să experimenteze rugăciunea, întâlnirea personală cu Cuvântul lui Dumnezeu în Sfânta Scriptură, şi de aceea vor să studieze teologia.

Ministrarea ca domeniu special al îngrijirii vocațiilor

a) Principiile de bază ale întâlnirilor cu ministranții

1. Scopul să nu fie doar ca cineva să stea lângă altar, ci să urmărim *zidirea unei relații* spiritual-amicale serioase cu băieții, educarea lor corectă.

2. Întâlnirile *să aibă* o parte *de joc*, *de mişcare*, dar şi o parte spirituală religioasă, de învățare.

3. Baza vieții grupei să fie faptul că aceia care îi conduc pe ministranți – şi îndeosebi preotul – să aibă *iubire* pentru aceşti băieți.

b) Practica întâlnirilor

1. În îngrijirea serioasă a ministranţilor este nevoie de *întâlniri regulate cu ministranţii*: nu doar în perioada de pregătire, ci şi în cea următoare.

2. *Pregătirea ministranţilor* pentru examinare reprezintă începutul educaţiei lor. Aceasta trebuie să fie serioasă şi să-i introducă în tainele sfinte, potrivit vârstei lor. Ei trebuie să atingă acel stadiu în care simt că se pregătesc pentru o îndatorire sfântă – pentru slujirea lui Isus.

3. *Formarea vieţii lor* este un element important al acestor întâlniri. Tema permanentă a întâlnirilor să fie motivarea ministranţilor (ocazional, un schimb de experienţă), pentru ca ei să trăiască în iubirea activă pentru Isus şi pentru semenii lor.

4. *Iniţierea.* În cursul unei pregătiri de câteva luni, candidaţii îşi însuşesc (pe cât posibil, cu ajutorul unui conducător al ministranţilor) noţiunile de bază necesare pentru ministrare şi modul ministrării – apoi vor da un examen în faţa preotului şi a conducătorilor ministranţilor.

Poate avea un efect educativ bun, în cazul în care candidaţii vor începe să ministreze parcurgând anumite trepte ale acestei activităţi: aproximativ cu o lună înainte de examen să înceapă să participe o dată în cursul săptămânii la sfânta liturghie – şi deja atunci pot să participe la pregătirea liturghiei. Acest lucru îi ajută să se pregătească pentru a veni la sfânta liturghie de dragul lui Isus, şi nu doar de dragul de a avea un „rol".

După examen, timp de o lună, ei vor ministra la liturghiile din timpul săptămânii, apoi, dacă vin cu regularitate şi sunt consideraţi demni, vor fi iniţiaţi şi din acest moment vor începe să ministreze şi la liturghiile din sărbători. Iniţierea lor este bine să aibă loc duminica sau la o sărbătoare: astfel subliniem importanţa evenimentului.

Instrucţiunea *Redemptoris Sacramentum* din anul 2004 recomandă: „Este un fapt lăudabil *să menţinem tradiţia apreciată ca băieţi sau bărbaţi tineri*, care sunt numiţi ministranţi, să îndeplinească slujirea la altar ca acoliţi. Nu trebuie să uităm faptul că în decursul secolelor din rândul acestor băieţi a ieşit o uriaşă mulţime de slujitori ai altarului". (Făcând referire la aprobarea anterioară, instrucţiunea adaugă: *„conform aprecierii episcopilor diecezani, pentru această slujire se pot admite şi fete şi femei"* *RS* 46.)

Îngrijirea vocaţiilor în timpul anilor de seminar

Îngrijirea vocaţiilor în anii de seminar este încredinţată episcopului şi educatorilor seminariştilor. Însă un rol important revine şi în continuare parohiei, preoţilor, familiei.

ÎNGRIJIREA PASTORALĂ A SACRAMENTULUI CĂSĂTORIEI

> Astăzi, mai mult ca oricând, Biserica consideră o îndatorire mai urgentă de a propovădui tuturor planul lui Dumnezeu despre căsătorie şi despre familie şi de a apăra bogăţia originară a acestui plan, în epoca prezentă a istoriei, când asupra familiei se năpustesc multe forţe care doresc să o nimicească sau cel puţin să o distorsioneze,

scrie Papa Ioan Paul al II-lea, rezumând materialul sinodului episcopilor despre familie (*FC* 3).

Volumul de documente despre logodnă al Conferinţei Episcopilor Italieni declară că Biserica trăieşte într-o astfel de epocă în care „*a venit vremea să gândească altfel despre logodnă*”, despre familie; şi a venit vremea ca pastoraţia pregătirii pentru căsătorie, care ajută apoi la dezvoltarea sacramentului, să se înnoiască în totalitate[10].

Situaţia celor care se pregătesc pentru căsătorie în zilele noastre

Pastoraţia care se ocupă de căsătorie, de logodnă, trebuie să se confrunte cu acea lume în care trăiesc cei care se pregătesc pentru căsătorie şi cei căsătoriţi.

Societatea liberală a epocii noastre pune în faţa copilului, a tânărului, idealul răstălmăcit despre libertate: educă generaţiile care cresc pentru „libertatea” drogului şi sexualitate libertină. În ziua de astăzi copilul mai învaţă iubirea dezinteresată, atentă la celălalt?

Cum îşi imaginează mulţi tineri căsătoria în vremurile noastre? Unii trăiesc în relaţii ocazionale; alţii trăiesc împreună, dar nu vor să încheie căsătorie pe viaţă; unii ar vrea să se căsătorească, dar nu îndrăznesc, pentru că nu sunt siguri că nu intervine vreun obstacol neaşteptat din cauza căruia totuşi trebuie să se despartă; conform părerii unora, fără căsătorie pot rămâne mai liberi etc.

În acelaşi timp, un mare număr de boli psihice (în primul rând, la femei) semnalează rezultatul dăunător al nesiguranţei, al relaţiilor trecătoare; copiii prezintă într-o proporţie tot mai mare tulburări psihice şi deviaţii de comportament ca urmare a leziunilor apărute în căsătoria părinţilor.

Principiile de bază ale pregătirii pentru căsătorie

„*Catehezele pregătitoare pentru căsătoria creştină trebuie reînnoite, dacă dorim ca sacramentul să fie primit cu o pregătire morală şi spirituală*

---

[10] Biroul Naţional pentru Pastoraţia Familiei (şi Serviciul Naţional pentru Tineri) al Conferinţei Episcopilor Italieni, 7.

corespunzătoare, iar viața să fie trăită din acest sacrament” – formulează Papa în numele sinodului (*FC* 66).

Pastorația nu poate utiliza aceleaşi instrumente în pregătirea pentru căsătorie şi la îngrijirea căsătoriei ca în urmă cu 100 de ani.

Mai nou, conferințele episcopilor din diferite țări europene şi-au ridicat glasul pentru aprofundarea pregătirii logodnicilor, respectiv au publicat principii călăuzitoare pe această temă.

Conferința Episcopilor Italieni i-a invitat deja în 1969, 1973, 1975[11], 1993[12] pe preoți ca îngrijirea logodnicilor să urmeze spiritul catecumenatului: să fie suficient de lungă, în spiritul evangheliei, să intre în profunzimea tainelor căsătoriei şi ale logodnei, să fie legată de comunitatea parohială[13].

a) Forma actuală a pregătirii pentru căsătorie

Documentele bisericeşti ale epocii noastre arată că formele pregătirii sau ale cursurilor pentru logodnici rămase în uz în multe locuri până astăzi *nu mai corespund nevoilor epocii* şi ale pregătirii sacramentale. Prelegerile, seriile de prelegeri în sine, nu sunt suficiente pentru <u>a aprofunda *credința*</u> celor care cer sacramentul şi cu atât mai puțin pentru <u>a-i integra *în viața Bisericii*</u>.

Este nevoie de o astfel de pregătire care să-i introducă *în credința vie şi în comunitatea Bisericii*. În acest scop, este nevoie de timp şi de o „grupă de primire”.

Îndatorirea imediată a pregătirii logodnicilor este deci, conform documentelor, aceea de a înființa (pe cât posibil, din perechi tinere căsătorite) o grupă de primire cu ajutorul căreia să-i conducem pe logodnici spre cunoaşterea credinței şi spre transpunerea ei în viață, precum şi spre legătura vie cu Biserica şi cu sacramentele.

b) Viitorul pregătirii pentru căsătorie

În perspectivă însă, pregătirea pentru căsătorie cere mult mai mult decât atât. „Mult mai intens trebuie să arătăm cât de urgentă este, în munca pastorală a Bisericii, îndatorirea de sprijinire a familiei. Toate eforturile noastre trebuie depuse pentru ca îngrijirea familiilor *să se bucure de prioritate*, pentru că *evanghelizarea viitorului depinde de familia-biserică”* –

---

[11] *Evangelizzazione e sacramenti* 1973; *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio* 1975.

[12] Conferința Episcopilor Italieni: *Direttorio di pastorale famigliare*, Roma 1993, şi Biroul Național pentru Pastorația Familiei al Conferinței Episcopilor Italieni. Vezi Consiliul Pontifical pentru Familie: *Preparazione al sacramento del matrimonio*, Vatican 1996.

[13] Conferința Episcopilor Italieni: *Matrimonio e famiglia oggi in Italia* 1969.

scrie Ioan Paul al II-lea (*FC* 65). Congregația pentru Educație Catolică a trasat deja în 1995 drept sarcină a educației preoților şi a învățământului teologic aceea de a da mai multă greutate formării pastorale legate de căsătorie şi de familie[14].

Conform documentelor citate şi literaturii pastorale de specialitate, este nevoie deopotrivă ca întreaga pastorație şi toate categoriile de vârstă, luate în ansamblu, să se gândească la viitorul pregătirii pentru căsătorie. În cele ce urmează cităm din *Familiaris Consortio*, pentru că în spiritul acesteia au fost elaborate mai detaliat şi îndrumările conferințelor episcopale[15]:

1. Pregătirea mai îndepărtată: Copiii de vârstă şcolară care merg la ore de religie să primească deja şi ei „o asemenea formare spirituală şi catehetică, menită să le explice căsătoria ca misiune şi să nu fie uitată nici posibilitatea că viața poate fi pe deplin dăruită lui Dumnezeu prin preoție sau călugărie" (*FC* 66).

2. Pregătirea mai apropiată:

Pregătirea mai apropiată – împreună cu cateheza corespunzătoare vârstei – poate fi considerată ca un *catecumenat* care conține pregătirea deosebită pentru sacrament. Catehezele de pregătire pentru căsătorie trebuie înnoite, dacă dorim ca sacramentul să fie primit cu o pregătire morală şi spirituală corespunzătoare şi ca cei care-l primesc să trăiască din el.

Nu trebuie să uităm nici să-i pregătim pentru apostolatul familiei, pentru colaborarea cu alte familii; să-i pregătim pentru felul în care pot participa la grupe, asociații, mişcări şi inițiative care sprijină valorile creştine şi umane ale familiei (*FC* 66).

3. *Pregătirea imediată:*

Este util ca pregătirea imediată să aibă loc în lunile şi săptămânile de dinainte de încheierea căsătoriei; şi examinarea de dinainte de căsătorie, cerută de Dreptul canonic, a primit un nou conținut, o nouă temă şi formă. De această pregătire, oricum importantă, au nevoie, mai ales, acei logodnici care prezintă lipsuri în probleme de învățătură şi viață creştină.

În pregătirea pentru căsătorie, asemănătoare catecumenatului – care poate fi percepută şi ca o cale ce conduce la credință –, în materia predată trebuie să se acorde loc misterului lui Cristos şi al Bisericii, harului, îndatoririlor căsătoriei creştine, dar trebuie să fie cuprinsă şi pregătirea pentru participarea conştientă şi activă la liturgia căsătoriei. Familiile creştine şi întreaga comunitate bisericească trebuie să-şi asume participarea la parcurgerea treptelor schițate mai sus ale pregătirii logodnicilor pentru căsătorie.

---

[14] Congregația pentru Educația Catolică: *Direttive sulla formazione dei seminaristi circa i problemi al matrimonio e alla famiglia*.

[15] Față de aspectele pastorale ale *FC*, temele legate de logodnă au fost prelucrate mai detaliat de documentele citate ale Conferinței Episcopilor Italieni despre familie şi logodnă.

c) Pregătirea colaboratorilor pentru viitor

În toate parohiile trebuie pregătit un plan pastoral în care să nu primească loc doar pregătirile schiţate anterior, ci şi „instruirea" acelor tineri şi perechi tinere care să fie în stare să facă pregătire pentru căsătorie cu diferitele grupuri sau să colaboreze la aceasta în parohie.

Forma cea mai firească a acestei formări este ca pastoraţia să se îndrepte cu o atenţie deosebită spre tinerii care-şi trăiesc credinţa. Pe aceştia să-i conducă nu doar printr-o convorbire scurtă a logodnicilor, ci printr-un curs profund despre logodnă, care poate să-i facă apţi pentru această îndatorire plină de responsabilitate[16].

Noul loc al logodnicilor în Biserică şi binecuvântarea lor

Documentele care se ocupă de pregătirea pentru căsătorie îndeamnă pastoraţia şi pe credincioşi, de asemenea, la o nouă descoperire a stării de logodnă.

a) Binecuvântarea logodnicilor

Teologia pastorală subliniază deja de un timp încoace că în comunităţile bisericeşti ar trebui să se acorde mai multă „demnitate" perioadei de logodnă, respectiv logodnicilor; pentru ca şi acest aspect să contribuie la pregătirea pentru sacramentul căsătoriei şi să scoată în relief frumuseţea logodnei şi a căsătoriei creştine.

În mai multe ţări (de ex., în Canada, în Franţa, apoi în Italia, în Spania) s-a introdus deja de câteva decenii binecuvântarea logodnicilor, al cărei ţel este de a face ca logodna să fie „problema" parohiei sau, în sens mai larg, a comunităţii: pentru ca parohia să sărbătorească împreună cu logodnicii această perioadă (după cum sărbătoreşte alături de catecumeni pregătirea pentru celelalte sacramente); iar logodnicii să simtă că ei se pregătesc pentru căsătorie însoţiţi de rugăciunea Bisericii.

Însăşi Biserica universală ne încurajează spre această nouă concepţie prin faptul că în „*Cartea binecuvântărilor*", apărută în 1984, a fost inclusă formula de binecuvântare a logodnicilor (pag. 85).

Pregătirea pentru căsătorie

Spiritul tuturor prescripţiilor bisericeşti şi ale FC este ca *ţelul principal al pregătirii să fie mereu conducerea către viaţa şi căsnicia întru Cristos*.

Prezentarea pentru efectuarea cununiei bisericeşti trebuie *să aibă loc cu cel puţin trei luni înainte*. Astfel se simplifică în mare măsură programarea orelor de pregătire.

---

[16] Vezi Conferinţa Episcopilor Italieni: *Direttorio di Pastorale Famigliare* 43-53.

Prezentarea pentru căsătorie *este acceptată doar atunci când este făcută de către logodnicii înşişi*. Prezentarea tinerilor este deja o bună ocazie pentru prima convorbire.

Cu ocazia prezentării *a) trebuie să cunoaştem intenția logodnicilor şi cultura lor religioasă* (de aceasta depind numărul şi tematica orelor de pregătire); *b)* trebuie să se clarifice dacă nu există *impedimente pentru căsătorie* (vezi dreptul canonic!); *c)* se cere *adeverința de botez* (cu o vechime maximă de cel mult 6 luni), respectiv se planifică procurarea acesteia; *d)* se înregistrează *datele în matricola logodnicilor*; *e)* se fixează termenele întâlnirilor pregătitoare şi data cununiei.

La începutul discuției *trebuie să clarificăm* care *este gradul de religiozitate al logodnicilor.*

În măsura în care *pregătirea logodnicilor are loc la altă parohie*, ei trebuie să aducă adeverință despre acest fapt. Atunci trebuie să discutăm cu ei dacă se vor spovedi şi împărtăşi şi unde anume.

Pregătirea imediată pentru căsătorie

În pastorația actuală este în formare practica ce prevede o pregătire formată din 8-12 întâlniri (există şi locuri cu mai puține întâlniri), prin care preoții se străduiesc să-i călăuzească pe calea credinței şi a apartenenței de Biserică pe cei care cer sacramentul.

a*) În cazul persoanelor practicante*, discuțiile se ocupă, în primul rând, de problemele sacramentului căsătoriei, ale vieții creştine de familie, precum şi de cele ale educației creştine (vezi *Ordo Matrimonii* 5).

b) În cazul celor care nu cunosc bazele credinței, trebuie să vorbim, în primul rând, nu despre „pregătirea pentru logodnici", ci *despre inițierea în credință*, respectiv despre pregătirea pentru sacramente.

„Logodnicii care prezintă lipsuri sau au greutăți privitor la problemele învățăturii şi vieții creştine... să participe la o pregătire pentru căsătorie *asemănătoare catecumenatului"* – scrie *FC*. „În materia predată trebuie să se acorde loc misterului lui Cristos şi al Bisericii, harului, îndatoririlor căsătoriei creştine, dar trebuie să fie cuprinsă şi pregătirea pentru participarea conştientă şi activă la liturgia căsătoriei" (66). „Căsătoria sacramentală se va amâna doar în cazul în care nici una dintre părți nu prezintă o intenție serioasă pentru pregătirea căsătoriei sacramentale, ci cei doi vor să facă acest lucru din considerente pur umane".

Materia pentru pregătirea logodnicilor pentru persoanele care deja şi-au însuşit bazele credinței. (Pentru pregătirea părinților *complet neinformați în problemele credinței*, am adus deja exemple în capitolul despre botez.)

1. Cunoaşterea. Indisolubilitatea căsătoriei. Facem cunoştinţă cu „sacramentul” căsătoriei, cu tainele sale, cu ritualul său. *Să-i invităm* să se prezinte (se pot prezenta în grupă unul pe celălalt, în câteva cuvinte: care este însuşirea pe care am îndrăgit-o în celălalt).

2. Unitate şi sexualitate în căsătorie: „îţi voi fi credincios/credincioasă în orice împrejurare, fericită sau nefericită...!”.

3. Copiii în familie. În ritualul căsătoriei, candidaţii fac promisiunea: *„Sunteţi pregătiţi să primiţi cu dragoste copiii pe care Dumnezeu va binevoi să vi-i dea şi să-i educaţi după legea lui Cristos şi a Bisericii Sale? (Da)”*. Cu siguranţă, cei doi s-au gândit deja la copii, la numărul lor. Poate au făcut deja un plan. Să vorbim despre această temă.

4. Despre familia şi educaţia creştină. În numele Bisericii, preotul îi întreabă pe părinţi: *„Sunteţi pregătiţi să-i educaţi după legea lui Cristos şi a Bisericii Sale?” „Da”*. Ce însemnă a educa după legile lui Cristos şi ale Bisericii?

5. Sacramentul, ceremonia căsătoriei, locul soţilor în biserică.

PREOTUL ŞI FAMILIA CREŞTINĂ, FORMATORI PRIN VOCAȚIE SACRĂ

Pr. Felician TIBA
Universitatea Sfântul Ioan din Lateran, Roma (Italia)[1]

Sumar: Autorul, în articolul care urmează, analizează problematica preotului şi a familiei creştine ca formatori prin vocația sacră. Întâi, pr. F. Tiba tratează despre geneza acestei realităţi care se cheamă „familia", căutându-i originile, privind-o în momentele sale de glorie, dar şi de cădere, individualizându-i necesităţile. Autorul menţionează că familia este prima instituţie naturală, care trece dincolo de limitele creştinismului, noutatea adusă de Cristos fiind iubirea şi instituirea sacramentului Căsătoriei. În continuare, plecând de la simbolismului oaselor, pr. F. Tiba accentuează demnitatea femeii, dar şi la rolul ei în cunoaşterea lui Dumnezeu de către bărbat. După ce vorbeşte despre influența păcatului asupra relației om-Dumnezeu şi bărbat-femeie, autorul tratează despre instituirea sacramentului Căsătoriei de către Isus Cristos, pentru ca apoi să facă o radiografie a familiei contemporane. După ce analizează relația dintre preot şi familie, se vorbeşte despre copilărie şi tinerețe ca două etape în pregătirea căsătoriei, după care se tratează despre familia nou-creată. În final, înainte de a vorbi despre familia formatoare, autorul prezintă câteva coordonate ale formării familiei.

Cuvinte-cheie: căsătorie, sacrament, familie, bărbat, femeie, Dumnezeu, Isus Cristos, preot, copilărie, tinerețe, pregătire, formare.

Summary: The author of the article which follows, examines issues priest and the Christian family as trainers through sacred vocation. First, Fr. F. Tiba deals with the genesis of this reality that is called „family", seeking his roots on her moments of glory, and the fall, identifying his needs. The author states that the natural family is the first institution that goes beyond Christianity, Christ is love novelty and establishing the sacrament of Matrimony. Further, based on the symbolism bones, Fr. F. Tiba emphasizes the dignity of women, but also its role in the knowledge of God by man. After speaking of the influence of sin on the relationship between man and God, man, woman, the author deals with the establishment of the sacrament of Matrimony by Jesus Christ, and then make a picture of the contemporary family. After analyzing the rela-

[1] Pr. Felician Tiba s-a născut la 4 mai 1974 în Oțeleni – Iaşi. A absolvit Institutul Teologic din Iaşi în anul 1999. A fost sfințit preot la 29 iunie 1999. Din 2009 urmează cursuri de master şi doctorat la Universitatea „Sfântul Ioan din Lateran", Roma (Italia).

Email: feliciantiba@yahoo.com.

tionship between priest and family, talking about his childhood and youth as two stages in the preparation of marriage, then discusses the newly created family. Finally, before talking about forming family, the author presents some coordinates of family formation.

Keywords: marriage, sacrament, family, man, woman, God, Jesus Christ, priest, childhood, youth, training

Introducere

În perioada în care am fost formator la Institutul Teologic „Sf. Iosif" din Iaşi, din experienţa cu seminariştii, am învăţat că adevărata „faţă" a unui seminarist nu era nicidecum cea pe care o întâlneam pe holurile seminarului, în sala de curs sau în capelă, ci, paradoxal, adevăratul seminarist, cu adevărata sa „faţă", se revela atunci când răspundea aproape violent la un fault comis pe terenul de fotbal, când reacţiona nervos la o notă mică sau la o decizie a superiorilor. Din cele constatate, adevărata „faţă" a seminaristului era mai degrabă cea pe care nu o arăta, decât cea pe care o prelucra într-o clipă şi în aceeaşi clipă îi şi dispărea.

Din această experienţă am învăţat că adevărata persoană nu este cea pe care o întâlnim şi care se prezintă înaintea noastră ca fiind X sau Y. Persoana este mai degrabă ca un iceberg; mai mult nu se vede decât se vede. Ceea ce exteriorizează o persoană spre a se face cunoscută este foarte puţin în comparaţie cu ceea ce rămâne necunoscut. Şi dacă persoana este astfel, familia, care este compusă din persoane, din mai multe persoane, cu atât mai greu se va lăsa abordată şi acompaniată în drumul său, fie şi de către preot.

Dincolo de seminaristul care mă saluta respectuos pe holul seminarului sau se prezenta impecabil la ora de formare umană, ori era pătruns în toată profunzimea de prezenţa lui Dumnezeu în capelă, dincolo de toate acestea, acel seminarist purta cu sine o istorie, o istorie şi o chemare care se îmbinau, uneori în mod fericit, alteori în mod dramatic. Vocea exterioară a omului întâlnea vocea tainică a lui Dumnezeu, iar din întâlnirea celor două „voci" se ţesea preoţia, zi după zi, experienţă după experienţă. Formarea, în acest caz, trebuia să devină obligatoriu „însoţire", o însoţire, nu spre a sufoca persoana, ci spre a o ajuta, mai ales acolo unde în sens strict era nevoie.

Familia, la rândul ei, este întâlnirea, uneori fericită, alteori dramatică, a două sau mai multe persoane. Fiecare persoană care o compune are individualitatea şi istoria ei. Fiecare persoană are misterul ei. A început totul într-o zi, în mod inexplicabil, în urma unei întâlniri sau a unei simple priviri. Persoane care până mai ieri nu aveau nimic în comun, deodată, descoperă că pot pune totul în comun[2]. Ba, mai mult, se pare că erau create una

[2] Mai multe despre acest aspect se pot găsi în J. Noriega, *Il destino dell'eros. Prospettive di Morale Sessuale*, EDB, Bologna, 2006, 44-49.

pentru cealaltă şi lipsea doar acea scânteie care să declanşeze ceea ce mai apoi vor numi „noi”, în loc de „eu” sau „tu”.

Această geneză a familiei cere din partea membrilor ei o atenţie continuă. A avea o familie nu presupune doar sacramentul căsătoriei, ci presupune acea grijă continuă, specifică fecioarelor înțelepte din Parabola despre cele zece fecioare[3], care au avut grijă să pună ulei în candelele lor.

Nu este suficient să ai o candelă, după cum nu este suficient să fi încheiat sacramentul căsătoriei. În candelă trebuie avut grijă să fie mereu ulei pentru a putea arde, după cum în familie, pentru a putea fi ceea ce este chemată să fie prin vocație sfântă, trebuie să fie uleiul iubirii. În familie nu se poate spune: „Am iubit destul, mi-am făcut datoria, mă pot odihni!”, după cum nu se poate spune acest lucru nici în viața de credință. Cu fiecare moment în care familia îşi fundamentează existența pe iubire, se completează uleiul din lampă, păstrându-se astfel mereu aprins focul identității familiale[4].

Familia are pulsul său, asemenea pulsului inimii.

Noi, ca preoţi, uneori suntem tentaţi să spunem că e un sector în care „ei cu ei”, „noi cu noi”. Este mai prudent să fii prudent decât să plăteşti apoi imprudența! I-am pregătit, i-am căsătorit, le botezăm copiii, le facem prima sfântă Împărtăşanie, mai mult... Iar familiile din comunitățile noastre continuă să aibă probleme.

Vom continua să avem familii în care se consumă alcool, în care nu există respect reciproc, familii ai căror membri vor fi nevoiți să emigreze pentru un trai mai bun, ai căror copii suferă din cauza lipsei părinților şi, ceea ce este mai nou, familii care ajung la divorț, ai căror copii conviețuiesc înainte de căsătorie, şi care familii, treptat, renunță să mai participe şi la viața de credință.

Vă propun în continuare să intrăm în geneza acestei realități care se cheamă „familia”, să-i descoperim originile, s-o vedem în momentele sale de glorie, dar şi de cădere, să-i individualizăm necesitățile şi să vedem care va trebui să fie partea noastră.

---

[3] Cf. *Mt* 25,1-13.

[4] Piesa de teatru a Fericitului Ioan Paul al II-lea, publicată sub pseudonimul A. JAWIEN sau K. WOJTYLA, *La bottega dell'orefice,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, tradusă în limba română sub titlul *Magazinul bijutierului*, Sapientia, Iaşi 2011, în partea a doua, prezintă drama „fecioarelor neînțelepte”, care, adormind, au uitat să mai completeze uleiul în candelele lor. Prin analogie, aceste fecioare sunt asimilate soției sau soțului care, deşi căsătoriți, uită că iubirea nu e chestiune de o zi, ci implică întreaga viață şi întreaga ființă.

1. Familia, prima instituţie naturală

Aşa cum există o lege naturală, a cărei origine se găseşte evident în Dumnezeu, la fel există şi o instituţie naturală, pentru care a fost nevoie de o astfel de lege. Legea naturală, a cărei sinteză sunt cele zece porunci, a fost dată în vederea menţinerii ordinii. Pornind, nu de la cauză la efect, ci în sens invers, de la efect la cauză, e lesne de înţeles că o lege nu se dă pentru „nimeni". Orice lege are un destinatar precis. Ne gândim aici la legea pozitivă al cărei destinatar poate fi chiar şi o singură persoană. Legea naturală, spre deosebire de cea pozitivă, presupune prin excelenţă familia, care este, aşa cum am spus, prima instituţie naturală.

Fiind familia o instituţie naturală, înseamnă că ea depăşeşte graniţele creştinismului. Nu se poate vorbi doar despre familia creştină. Se poate vorbi, în schimb, despre sacramentul creştin al căsătoriei. Musulmanii, spre exemplu, au instituţia familiei, dar nu au sacramentul căsătoriei. Familie au şi triburile nomade din pustiul Saharei, ca şi triburile încă nedescoperite din pădurile amazoniene, dar nu au sacramentul căsătoriei. Există în bărbat o înclinaţie naturală spre femeie, dar şi invers, o tensiune naturală care îi poartă la a se întâlni, cunoaşte şi descoperi unul pe celălalt, la a se dărui total unul altuia şi, astfel, la a forma familia[5].

Isus Cristos înfiinţează sacramentul căsătoriei, nu şi familia care exista deja. Aş spune: îi dă familiei, acestei instituţii naturale, un nou sens, îi dă ceva în plus, acel ceva ce exista încă din veşnicie la Dumnezeu şi care se cheamă „iubire".

Până la Isus Cristos, această instituţie se baza pe lege sau pe anumite cutume. Isus Cristos este cel care „impune" căsătoriei legea supremă a iubirii. Aceasta este marea diferenţă dintre familia creştină şi familiile necreştine. În timp ce familia creştină are la bază comuniunea de iubire a celor doi[6], a bărbatului şi a femeii, ca şi libertatea lor, celelalte familii, necreştine, continuă să rămână instituţii, mai ales pentru omul modern, uneori bizare. În astfel de familii, singura persoană, valid recunoscută ca atare, rămâne bărbatul, restul, inclusiv soţia şi copiii, sunt simple obiecte în inventarul lui.

Familia creştină are la bază sacramentul căsătoriei, sau

> pactul matrimonial prin care bărbatul şi femeia stabilesc între ei comuniunea pentru toată viaţa, comuniune prin natura ei orientată spre binele soţilor, spre procrearea şi educarea copiilor. Între cei botezaţi, notează Catehismul Bisericii Catolice, acest pact a fost ridicat de către Isus Cristos la demnitatea de sacrament[7].

---

[5] Cf. O. Gozia, *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino,* Cantagalli, Siena 2011, 271-328.

[6] Cf. *Familiaris consortio,*12.

[7] *Catehismul Bisericii Catolice* (11.10.1992) 1601.

Aşadar, noutatea pe care o aduce Isus Cristos este iubirea. El însuşi, venit între oameni din iubire, doreşte ca toţi să se iubească, iar familia nu putea să nu beneficieze de acest mare dar.

Ne întrebăm însă de ce a fost nevoie de intervenția lui Isus Cristos spre a da familiei demnitatea pe care Creatorul a pus-o în ea încă de la început. Nu a fost suficientă legea naturală spre a reglementa relațiile existente în cadrul ei? De ce a fost nevoie de un sacrament? Cum a fost familia la început şi ce nu a funcționat? De ce familia are nevoie şi astăzi de o continuă formare? În acest sens, inevitabil, trebuie să ne întoarcem la primele pagini ale *Cărții Genezei*.

2. „Os din oasele mele şi carne din carnea mea!" (*Gen* 2,23)

Văzându-l singur, Dumnezeu a creat pentru primul om toate viețuitoarele pământului şi toate păsările cerului, dar el nu a găsit în ele nici un ajutor (cf. *Gen* 2,18-20). Atunci Dumnezeu are „ingenioasa" idee de a o crea pe femeie. O scoate, aşa cum citim în *Cartea Genezei*, din coasta lui Adam şi i-o pune dinainte ca pe o „capodoperă" a creației. Spun „capodoperă", pentru că primul care o percepe ca atare este tocmai Adam, primul bărbat. Afirmația este confirmată şi de exclamația lui: „Iată os din oasele mele şi carne din carnea mea..." (*Gen* 2,23).

Suntem înainte de căderea în primul păcat, *in principio*, aşa cum defineşte Fericitul Ioan Paul al II-lea în Catehezele sale de miercurea această etapă[8].

Aşadar, *in principio* omul încă nu era înclinat spre păcat, concupiscența nu-i cuprinsese nici inima, nici ochii şi nici mintea. Când bărbatul exclamă în fața primei femei: „Iată os din oasele mele şi carne din carnea mea..." (*Gen* 2,23), pentru că nu avea încă în suflet primul păcat, ceea ce vede mai întâi la prima femeie nu este carnea, ci oasele. „Os din oasele mele", spune el! Abia apoi adaugă şi „carne din carnea mea"!

Osul sau oasele, în general, sunt cele care mențin omul în poziție verticală. Fără oase omul nu ar putea sta în picioare. Este de la sine înțeles! Ca atare, oasele sunt esențiale! Dar a sta în picioare este pentru om şi un semn de demnitate.

Dacă primul bărbat, privind la prima femeie, în loc să exclame mai întâi „carne din carnea mea", exclamă „os din oasele mele", înseamnă că el are capacitatea de a privi dincolo de ceea ce se vede în aparență. Exclamând

---

[8] Sunt mai multe variante de traduceri în ceea ce priveşte Catehezele de miercurea ale Fericitului Ioan Paul al II-lea ținute în perioada 1979-1984, având ca temă iubirea umană. Eu mă voi referi la ediția Giovanni Paolo II, *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)*, îngrijită de G. Marengo, Libreria Editrice Vaticana. Città del Vaticano 2009.

„os din oasele mele”, primul bărbat vede în prima femeie ceea ce este esențial, adică „osul” sau „oasele”, „esența”, ceea ce o face să stea cu demnitate în fața lui.

Simbolismul însă nu se termină aici. Dacă oasele sunt acelea care fac persoana să stea în picioare, a sta în picioare înseamnă a face legătura dintre pământ şi cer. Privind la prima femeie, prin ea, Adam, primul bărbat, ajunge la cel care a creat-o şi i-a pus-o dinainte, la Creator, la Dumnezeu. Femeia, pentru primul bărbat, devine astfel „mijlocul” prin care el ajunge să-l preamărească pe Creator.

Cu alte cuvinte, Dumnezeu a creat femeia pentru ca bărbatul, prin întâlnirea cu ea, prin iubirea lui față de ea, prin dăruirea totală de sine ei, dar şi a ei față de el, să-l descopere şi să-l preamărească pe El, care este Creatorul.

Faptul că şi lui Isus, pe cruce fiind, nu i-au zdrobit nici un os confirmă teza că esența este inatacabilă. L-au lovit în umanitatea sa, dar în dumnezeirea sa nu l-au putut atinge.

Acolo, la începutul creației, primul bărbat priveşte esența primei femei şi prin ea ajunge la Creator. Ce avea să urmeze avea să răstoarne pentru totdeauna acest mod de a privi.

3. „Li s-au deschis ochii şi au văzut că erau goi!” (*Gen* 3,7)

A venit însă momentul neascultării, momentul primei inițiative umane; o decizie în care omul, pentru prima dată, îl exclude pe Dumnezeu. Vrea să „guste”, el doar vrea să vadă cum e, e curios, vrea să forțeze pentru prima dată barierele „harului”, să vadă ce este dincolo. E momentul adolescențial al omului. Se săturase deja de atâta iubire din partea lui Dumnezeu, vrea să experimenteze şi altceva, iar inevitabilul se produce; omul gustă din fructul oprit al neascultării!

Este momentul în care intră în mod oficial dezechilibrul în creație; nu doar în omul ca atare, creat de Dumnezeu, ci în general, în toată creația.

„În acel moment, notează cartea Genezei, li s-au deschis ochii şi şi-au dat seama că sunt goi” (*Gen* 3,7).

Putem observa deja diferența: înainte de căderea în primul păcat, bărbatul, privind la femeie, vede în ea esența, „osul”, şi, astfel, îl vede pe Creator. După căderea în păcat, cei doi nu mai au capacitatea de a vedea mai întâi „osul”, esența, ci carnea. Şi imediat îşi dau seama că sunt goi! Dar goi erau şi până în acel moment. De ce nu au observat?

Păcatul este cel care schimbă radical modul de a privi. Iar de atunci, de la primul păcat, omul continuă să privească, nu esența, ci carnea. Iar istoria o confirmă!

Bărbatul este slab în fața femeii, iar aceasta ajunge de multe ori un simplu obiect care să satisfacă plăcerea bărbatului. Când carnea ia locul esenței, omul este un veşnic adolescent. Niciodată nu este mulțumit. Nimeni şi nimic nu-l satisface!

Acel „Pentru aceasta bărbatul îl va lăsa pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu soția sa şi amândoi vor forma un singur trup" (*Gen* 2,24), dorit de Dumnezeu *in principio*, a devenit pentru om ca o povară. Locul acestei imagini paradiziace este luat de „naşterea în dureri a copiilor, de dominarea uneori instrumentalizatoare a soției din partea soțului, de oboseală şi transpirație în obținerea hranei de zi cu zi, de spini şi pălămidă, iar la finalul vieții, de întoarcerea în pământul din care a fost luat (cf. *Gen* 3,16-19).

Păcatul este cel care a „îmbolnăvit" omul şi, o dată cu el, prima relație dintre bărbat şi femeie. El a îmbolnăvit instituția naturală a familiei. Carnea a devenit „marfă" de consum, a devenit sex care se vinde, care se cumpără, care se modelează după propria plăcere, care se foloseşte şi apoi se aruncă asemenea pungilor de plastic din supermarketuri.

În acest context, era nevoie de cineva care să refacă în sens invers drumul parcurs de primii oameni. Trebuia reîntoarsă privirea spre „os", şi nu spre „carne", spre esență, şi nu spre aparență.

Isus Cristos, prin oferta sa de sine Tatălui pe lemnul crucii pentru mântuirea lumii, reface armonia de la început. În el, în iubirea lui, îşi află plinătatea orice lucru (cf. *Col* 1,19), inclusiv familia. Este străpuns, dar nu are nici un os zdrobit. Ca atare, din esență renaşte speranța.

4. Isus Cristos şi sacramentul Căsătoriei[9]

Citind cu atenție începutul evangheliei sfântului Ioan, din cronologia zilelor ne putem da seama cum Isus reparcurge practic acelaşi drum bătătorit altădată de către Creator. Ceea ce este divers este doar şirul evenimentelor. Concluzia însă ne trimite la o nouă creație, mai exact, la o recreație a lumii pornind de la familie. De data aceasta, protagonistul nu mai este doar omul-bărbat, ci omul în dualitatea sa, bărbat şi femeie, mirii de la Cana Galileii.

Evanghelia sfântului Ioan se deschide cu un cuvânt pe care, aşa cum am afirmat la începutul acestei conferințe, Fericitul Ioan Paul al II-lea îl foloseşte pentru a defini perioada paradiziacă de dinaintea căderii în primul păcat, *„in principio"*[10]. Este acelaşi cuvânt pe care autorul sacru îl foloseşte

---

[9] Această parte a conferinței este o prelucrare a capitolului despre *Nunta din Cana Galileii*, prezentată de către B. Ognibene, în Cursul *Famiglia nel Nuovo Testamento*, Pro manuscripto, Istituto Giovanni Paolo II Studi per Matrimonio e Famiglia, Roma, 2010.

[10] Cf. Giovanni Paolo II, *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)*, îngrijită de G. Marengo, Libreria Editrice Vaticana. Città del Vaticano 2009, 31-32.

la începutul Sfintei Scripturi. „La început Dumnezeu a creat cerul şi pământul...” (*Gen* 1,1).

Versetul 29 continuă cronologia începută cu primul verset şi citim: „A doua zi...” (*In* 1,29). Versetul 35 continuă: „În ziua următoare...” (*In* 1,35). Iar versetul 43 ne aminteşte de: „A doua zi...” (*In* 1,43) de după „În ziua următoare...” (*In* 1,35).

În sfârşit, la începutul celui de-al doilea capitol citim: „În ziua a treia, s-a făcut o nuntă în Cana Galileii şi mama lui Isus era acolo. A fost invitat la nuntă şi Isus cu discipolii lui” (*In* 2,1-2).

Făcând un calcul elementar, vom avea mai întâi *in principio*, începutul, prima zi. Urmează a doua zi, apoi ziua următoare, apoi a doua zi după ziua următoare, apoi a treia zi. Ca atare, Isus ajunge la nunta din Cana Galileii în a şasea zi, exact atunci când a fost creat omul.

Aici, la nunta din Cana Galileii, notează evanghelistul Ioan că „mama lui Isus era acolo” (*In* 2,1). Femeia este cea care, conform cărţii Genezei, gustă prima din fructul oprit, apoi îi dă şi bărbatului (cf. *Gen* 3,6). Altfel spus, dezordinea în primul cuplu intră în lume printr-o femeie, acum, Maria, noua Evă, este pregătită să reintroducă în cuplu, în familie, ceea ce s-a pierdut la început, adică ordinea, harul, bucuria etc.

Maria este cea care vine la Isus şi-i spune: „Nu mai au vin” (*In* 2,3), dar noi ştim că vinul este simbolul bucuriei, al harului, cel care va deveni apoi Sângele lui Isus Cristos. Afirmând Maria că „Nu mai au vin” (*In* 2,3), pare să facă o radiografie completă a ceea ce a devenit familia imediat după căderea în păcat. Lipsa vinului e lipsa bucuriei, a harului. Unde lipseşte bucuria, tristeţea îi ia locul, unde lipseşte harul, păcatul îi ia locul.

La nunta din Cana Galileii, Isus este pregătit să ofere familiei ceea ce ea a pierdut prin păcatul primilor oameni: bucuria harului, esenţa a ceea ce îţi dă speranţă în viaţă, iubirea. Vinul transformat de către Isus în Sângele său la Cina cea de Taină este, alături de pâinea transformată în Trupul său, semnul prin excelenţă al iubirii şi al dăruirii lui Isus pentru mântuirea oamenilor.

La nunta din Cana, Isus aduce o noutate în ceea ce priveşte căsătoria, şi anume: pentru a încheia sacramentul căsătoriei, cei doi, bărbatul şi femeia, au nevoie de iubire, iubire materializată în bucuria de a sta mulţumiţi împreună, fără a fi ispitiţi să mai privească şi să dorească „fructul oprit”.

Faptul că toate acestea se întâmplă acum, în a şasea zi, că în a şasea zi Maria descoperă că noul cuplu, noua familie, nu mai are vin confirmă dorinţa lui Isus de a repurta imaginea familiei la origini şi de acolo la un nou început, de data aceasta, bazat pe iubire.

„Ce ne priveşte pe mine şi pe tine, femeie? Încă nu a venit ceasul meu” (*In* 2,4) va fi replica lui Isus la cererea mamei sale. Cu alte cuvinte: „Eu am

plinătatea harului. Şi tu, «femeie», o ai. Ţi-a spus-o îngerul Gabriel când ţi-a adus vestea naşterii mele. Dacă ei nu mai au vin, dacă nu mai au har, ce-au făcut cu el?" „Faceţi tot ce vă va spune", va continua Maria (*In* 2,5). Ştia că Isus nu o poate refuza.

Revenind la ispita şarpelui de la început, când intră în dialog cu prima femeie, el foloseşte, ca şi Maria, acelaşi verb – „a spune": „E adevărat că Dumnezeu *v-a spus* să nu mâncaţi din nici un pom din grădină?" (*Gen* 3,1) Maria „striveşte" capul şarpelui cu acelaşi verb: „Faceţi tot ce vă va spune" (*In* 2,5).

Iar ascultarea aduce cu sine schimbarea. Mirii nu sunt nevoiţi să suporte povara ruşinii, să se vadă încă o dată goi, lipsiţi de haina harului şi a bucuriei, simbolizată prin lipsa vinului.

Nu au avut capacitatea de a prevedea. Nu se aşteptau să aibă atâţia invitaţi. Poate că unii au consumat mai mult, poate că unii şi-au bătut joc de vinul lor. Poate au fost mulţi şi din cei care au apreciat vinul lor, dar acum era pe sfârşite şi o dată cu el se termina şi bucuria, şi o dată cu bucuria şi nunta, rămânând doar cu ruşinea insuccesului.

De atunci, ba, mai mult, de la căderea primului cuplu în păcat, familia are mereu nevoie de sprijin. Singură nu poate să prevadă tot ceea ce va urma. Are nevoie, mai presus de toate, de „vin", de vinul harului, de prezenţa bucuriei, a iubirii, a depăşirii cu maturitate şi responsabilitate a momentelor dificile. Are nevoie de noi, de preoţi, care suntem pentru ea „canale" prin care poate curge harul. Prin sacramentele pe care doar noi, prin vocaţie sacră, le putem celebra, prin învăţătura noastră sacră, ea va continua să celebreze cu noi bucuria prezenţei lui Isus la nunta continuă a vieţii lor.

5. O radiografie a familiei de astăzi

În realitate însă, în ceea ce priveşte familia, există din partea noastră, a preoţilor, un fel de reţinere, o reţinere prudentă. Cum spuneam la început: „Este mai prudent să fii prudent decât să plăteşti apoi imprudenţa!" Dar noi vom continua să reclamăm lipsurile familiilor noastre. Vom arăta cu degetul spre ceea ce nu funcţionează, ne vom arăta uneori obosiţi, neştiind ce metode să mai adoptăm spre a avea familii bune.

Voi face în continuare o scurtă radiografie a situaţiei familiei de astăzi, spre a intui apoi măcar parţial tratamentul necesar, acolo unde el se presupune.

Mai mult decât oricând, din cauza industrializării excesive, a mişcărilor feministe, a egalităţii care se doreşte a fi între bărbat şi femeie şi, de ce nu, şi din cauza „lipsei harului", a sacramentului căsătoriei dintre cei care convieţuiesc fără a fi soţ şi soţie, toate acestea şi multe altele, astăzi nu se încurajează familia.

Faptul că femeia a fost nevoită să meargă, la rândul ei, să muncească, faptul că imediat după naştere copilul este dus la creşă şi apoi la grădiniță şi că el nu rămâne permanent cu părinții măcar în primii şapte ani din viață constituie obstacole în a avea o familie autentică.

Încredinţarea copiilor imediat după naştere unei creşe coincide astăzi din ce în ce mai mult cu încredințarea părinților în vârstă, din partea copiilor, azilurilor de bătrâni. Părinții nu mai au timp să-şi îngrijească copiii, iar copiii răspund la fel părinților lor.

Se pare că nimeni nu mai are timp pentru nimeni. În familii, soții nu mai au timp unul pentru celălalt şi împreună pentru copii din cauza orelor târzii la care se întorc de la serviciu, ca şi din cauza oboselii şi a stresului generat de acesta. Uneori se văd în treacăt, îşi întâlnesc copiii în treacăt, iar viața le trece, la fel, în treacăt.

Prioritatea nu mai sunt ei înşişi, ci cum să supravieţuieşti într-o „junglă" de facturi, de asigurări, de servicii, de noutăți pe care ți le pretind copiii, tehnica, lumea. În acest context, copiii nu mai constituie o prioritate, actul conjugal nu mai este momentul de sărbătoare al întâlnirii dintre cei doi, ci aproape totul se bazează pe folosirea celeilalte persoane doar pentru momente scurte de plăcere. Persoanele nu se mai consideră dar, ci obiecte şi se folosesc ca atare.

Pe de altă parte, societatea tinde să impună modele noi de relații[11]. Se vorbeşte din ce în ce mai des despre schimbarea de pe documente a numelui „Tată" şi „Mamă" şi înlocuirea lor cu „Părinte 1" şi „Părinte 2". Se vorbeşte despre excluderea sexului feminin sau masculin şi înlocuirea lor cu un pătrățel gol în care fiecare, când va considera, să treacă ceea ce se simte.

Organizația Mondială a Sănătății a scos deja de câțiva ani homosexualitatea şi lesbianismul din nomenclatorul bolilor genetice, devenind pe zi ce trece drepturi de sine stătătoare.

Se vorbeşte astăzi despre un copil care poate avea până la trei mame şi doi tați, despre bărbați care pot fi mame sau despre femei care pot fi tați.

Însăşi instituția căsătoriei este amenințată. Este mai indicat să nu fii căsătorit, pentru că aşa poți presta mai multe ore de muncă la serviciu, poți rămâne peste program şi, mai ales, poți răspunde *prezent* ori de câte ori o cere patronul.

Familia de astăzi, mai mult decât cea de ieri, este nevoită să facă față cu mai mult curaj provocărilor care o amenință din toate părțile.

---

[11] Despre această abordare se poate consulta S. BELARDINELLI, *L'altro illuminismo. Politica, religione e funzione pubblica della verità,* Rubbertino, Soneria Mannelli, 2009, 76-95.

6. Preotul şi familia

Ceea ce am spus până acum în ceea ce priveşte situația actuală a familiei nu este de speriat, dacă ținem cont că marea parte a familiilor încă se bucură de normalitate, chiar dacă, la rândul lor, sunt provocate de ceea ce se întâmplă în jur. Nu înseamnă că peste tot sunt anomalii. Dincolo de ceea ce poate să pară deja putred şi greu de recuperat, apar în toată splendoarea lor familii care dau o adevărată mărturie de viață, de credință şi, mai ales, de iubire. Ele sunt printre noi şi fiecare, dată fiind experiența pastorală a fiecăruia, poate să confirme această realitate.

Am fi tentați să spunem că astăzi familia este o problemă, dar nu familia este o problemă, ci familia are probleme.

Concret, ce putem face noi ca preoți în favoarea formării familiei şi cum ne poate ajuta ea în ceea ce priveşte ministeriul nostru pastoral?

Se vorbeşte astăzi despre necesitatea unui tip de pastorală centrată strict pe familie, al cărei subiect să fie în sens strict familia. S-ar putea obiecta: „Dar eu când celebrez sfânta liturghie şi celelalte sacramente, când predic, când propun o cateheză etc., toate acestea pentru cine le fac, nu pentru familie?” În general, destinatarul direct, în astfel de cazuri, nu este familia, ci comunitatea în diversitatea ei.

Pastorala familiei trebuie să fie adresată în exclusivitate doar familiei, cu teme specifice, ca în cazul pastoralei copiilor, a tinerilor, a bolnavilor etc.

Ca atare, avem înaintea ministeriului nostru sacerdotal familia, familia cu problemele ei, familia, aşa cum am spus, ca instituție naturală, voită de Creator şi fundamentată pe sacramentul căsătoriei, simbol al noii Alianțe dintre Cristos şi Biserica sa.

Aş vrea în cele ce urmează să creionez câțiva dintre pilonii de bază ai formării familiei. Iar pentru început mă voi opri asupra momentului de dinaintea întemeierii ei.

6.1. Copilăria – pregătirea îndepărtată pentru căsătorie

Formarea pentru familie începe tocmai din familie, mai exact, din copilărie. Copilul care a fost educat să fie un bun copil va fi un logodnic bun, după cum va fi apoi un soț şi un tată bun.

Încă de mic, copilul trebuie educat având mereu conştiința că nu este rezultatul întâmplării şi nici al dorinței exprese exagerate a părinților lui, ci este darul lui Dumnezeu pentru părinți. Dumnezeu a privit la iubirea părinților lui şi, văzându-i cum se iubesc, le-a oferit acest „dar” care se cheamă copilul. El trebuie să crească mereu în acest respect față de părinți şi față de Creator.

În acest sens, părinții de astăzi comit o gravă şi repetată eroare; oferă totul copiilor lor, fără a pretinde nimic în schimb, motivând: „Noi am suferit când eram ca ei, măcar ei să nu mai sufere”. A le procura totul, fără a pretinde nimic în schimb, echivalează cu eşecul educației copilului. Noi trebuie să le spunem acestor copii, la predici, la cateheze, la orele de religie, că nu e important ca în viață să aibă tot ceea ce-şi doresc, ci ceea ce au să respecte. Şi părinții, la rândul lor, trebuie să cunoască acest lucru şi să învețe din greşelile altora sau chiar din ale lor.

Un copil care creşte în respectul față de părinți şi față de ceea ce are în jur va fi tânărul şi apoi adultul care va şti să-şi respecte părinții, prietenii şi apoi partenerul sau partenera de viață în cadrul sacramentului căsătoriei. În schimb, un copil care nu a fost crescut şi educat în spiritul respectului va face până şi din partenerul sau partenera de viață un simplu obiect, pe care îl va folosi după bunul-plac, iar când nu va mai fi util, se va debarasa de el aşa cum s-a debarasat de jucării, de jocuri, de telefonul mobil, de computer etc.

6.2. Tinerețea – etapa diferitelor experiențe

Tinerii, la rândul lor, au nevoie de sprijinul nostru. Este vârsta prieteniilor, a diferitelor experiențe, iar noi ca preoți putem ajunge uşor la inima lor.

Va trebui să insistăm din nou pe respectul față de ceea ce este în jur, pe demnitatea persoanei şi, mai ales, pe demnitatea unui prieten sau a unei prietene. Responsabilitatea care trebuie să caracterizeze această vârstă este, fără îndoială, ingredientul de bază în relațiile care se încheagă în această perioadă.

Este o etapă a vieții în care tinerii sunt deschişi şi chiar curioşi să abordeze subiecte delicate, precum prietenia, îndrăgostirea, sexualitatea, căsătoria, viața de familie etc.

În lipsa unei persoane prietene şi autorizate care să le vorbească despre sexualitate, adolescenții şi apoi tinerii se vor orienta, în primul rând, spre ei înşişi, spre mass-media, Internet, filme etc. În acest caz, în loc să se informeze corect spre a fi formați corect, se vor bloca în ceea ce văd şi care îi va atrage mult mai mult decât ceea ce li se poate propune spre formare.

Pregătirea pentru căsătorie ar trebui să depăşească cu mult simpla memorare a principalelor rugăciuni şi adevăruri de crezut. Dacă părinții nu le spun nimic despre viață, despre actul conjugal, despre ceea ce este legitim sau ilegitim, moral sau imoral, preotul, ca persoană autorizată, o poate face şi o va face mult mai bine decât părinții, care, oricum, se jenează să deschidă în conversațiile lor astfel de subiecte.

Aici intervine o problemă a noastră, a preoților. Va exista mereu temerea că se vor întreba: „Dar părintele de unde ştie?” De fapt, ceea ce va

trebui să împărtăşim tinerilor în cadrul pregătirii pentru căsătorie nu e altceva decât învăţătura Bisericii în ceea ce priveşte morala specială, morală fundamentată pe documentele Bisericii, pe enciclicele de profil, pe Conciliul al II-lea din Vatican, învăţături care în Biserica Catolică au ca scop respectarea demnităţii persoanei.

Personal, cred că nici unul dintre părinţi nu-i va spune băiatului sau fetei când un viitor act conjugal este conform voinţei lui Dumnezeu sau nu, când este moral sau imoral, licit sau ilicit. Şi dacă părinţii nu o spun, medicii nu sunt interesaţi s-o spună, deoarece ar pierde în ceea ce priveşte afacerile cu medicamente; dacă nici preotul nu o spune, atunci nimeni nu o va spune, iar soţii, familiile noastre, vor continua să meargă înainte în spiritul instrumentalizării persoanei de către persoană.

În general, tinerii care vin la pregătirea pentru căsătorie aşteaptă să audă de la preot ceea ce nu au avut ocazia să audă de la părinţi. Avizaţi cu respect şi tact pedagogic, aceştia vor colabora deschis la pregătirea lor, aşa încât monologul care se poate instaura la începutul pregătirii, spre final, va deveni cu siguranţă dialog.

A le propune tinerilor cu umilinţă adevărata învăţătură a Bisericii, chiar dacă aceasta este delicată, presupune din partea preotului un act de curaj, dar în acelaşi timp e şi o datorie.

Va depinde mult de cum vom şti să ne apropiem de tinerii noştri şi cum vom reuşi să le captăm atenţia, pentru că de receptivitate la această vârstă nu duc lipsă. Ca atare, trebuie doar să încercăm să ne apropiem de ei, aşa cum am mai spus, cu multă umilinţă şi, de ce nu, cu multă iubire şi răbdare, făcându-i prieteni, şi nu simple persoane care, oricum, depind de noi ca preoţi să le celebrăm sacramentul căsătoriei. Este şi o anticipare a ceea ce va trebui să facem după încheierea sacramentului căsătoriei.

6. 3. Familia nou-întemeiată

Vorbeam la început despre necesitatea de a-l cunoaşte pe seminarist în toată profunzimea sa şi că adevărata lui imagine nu este cea pe care o arată în momentele oficiale ale vieţii de seminar. O bună formare a lui va trebui să ţină întotdeauna cont de ceea a fost, de ceea ce este şi de ceea ce urmează să devină. Aceasta înseamnă a-l însoţi în drumul său formativ.

Adevărata familie care s-a întemeiat prin celebrarea sacramentului căsătoriei nu este nicidecum cea formată din tinerii care au participat la pregătire şi care au celebrat sacramentul căsătoriei.

Adevărata familie este cea care, după decantarea a tot ceea ce a fost „broderie”, romantism, visare cu ochii deschişi, înfruntă viaţa de zi cu zi, aşa cum se prezintă ea.

Nu trebuie să le ascundem tinerilor că viața de căsătorie presupune multe şi mari sacrificii, după cum presupune şi momente de adevărată bucurie.

Pregătirea pentru căsătorie nu se termină o dată cu celebrarea ei, ci, aşa cum noi, preoţii, avem nevoie de formare continuă, la fel are nevoie şi familia. În acest sens, cum spuneam, nu sunt suficiente predicile de duminică, pentru că ele nu sunt adresate familiei, ci comunității în ansamblul ei.

Va trebui să păstrăm legătura cu familia şi dincolo de pregătirea pentru căsătorie, iar aceasta o vom putea face prin cateheze speciale, prin implicarea familiilor aşa-zis „bune" din parohiile noastre, în pastorala familiei în general. Va trebui să nu ne fie frică de familie. Doar apropierea de ea cu sinceritate, cu responsabilitate şi spirit de slujire ne va ajuta cu adevărat în ministeriul nostru sacerdotal. Pentru că cine este, dacă se poate spune, „materia primă" în ceea ce priveşte slujirea noastră, dacă nu familia?

7. Câteva coordonate ale formării

Iubirea este prima şi cea mai importantă coordonată a formării familiei. Iubirea este cea care îi uneşte pe tineri în sacramentul căsătoriei şi ea trebuie să-i însoțească pe tot parcursul vieții de familie. Dar care iubire? Sfântul Toma defineşte iubirea ca fiind „dorința de bine" în favoarea persoanei iubite. „Îți vreau binele!" Dar care bine? Nu este prea general? Care este binele pe care trebuie să şi-l dorească soții unul altuia? „Acest bine!"

Viața este formată din momente bine determinate. A o aborda în ansamblu înseamnă a n-o trăi în profunzime. La rândul lui, fiecare moment are specificul său. Într-un moment sunt chemat să am răbdare, în altul să ofer un gest concret de iubire, în altul să iert, să fiu tolerant, să duc copiii la şcoală, să ajut la bunul mers al casei etc. Ca atare, a spune „te iubesc" înseamnă a spune „îți vreau un bine", „acest bine din acest moment"[12]. Obişnuită astfel încă de la pregătirea pentru căsătorie, viitoarea familie sau familia nou-înființată va şti că iubirea nu se termină în momentele dificile, ci abia atunci este mai mare nevoie de ea, pentru că în fiecare moment al vieții va fi şi de un gest de iubire. Înțeleasă astfel, nu ne va frică nici nouă ca preoți să „vrem binele tuturor".

Fidelitatea este prima caracteristică a iubirii. Familia nou-înființată va trebui să ştie că fără fidelitate nu există iubire, fidelitate nu doar în ceea ce priveşte actul conjugal, ci în tot ceea ce înseamnă viața de familie: înclinațiile ale celor doi soți, micile secrete ale casei, ajutorul reciproc, atât fizic, sentimental, cât şi spiritual.

---

[12] Cf. J. NORIEGA, *Il destino dell'eros. Prospettive di Morale Sessuale*, EDB, Bologna, 2006, 111-116.

Respectul este piatra de căpătâi a familiei. Fără respect nu se pot construi relații interumane. Soții vor trebui să-şi amintească mereu că în cadrul celebrării sacramentului căsătoriei şi-au promis unul altuia respect. A se respecta în cadrul familiei înseamnă a ține cont de tot ceea ce înseamnă persoana celuilalt, mergând până acolo încât, dacă este nevoie să se corecteze ceva, să se facă fără a se ofensa persoana.

Iertarea este parte esențială din viața de familie. Ea ne face să stăm cu demnitate în picioare[13]. Aşa cum sunt pregătiți să o ceară, trebuie să o şi acorde. Va trebui să se pornească de la premisa că omul este slab, că poate greşi şi că are nevoie să fie iertat. A nu acorda iertarea sau a nu o cere, în cadrul familiei, echivalează cu o condamnare sigură la eşec.

Nu mai puțin importantă este deschiderea față de viață, nu numai față de viața fizică, ci şi față de viața de credință[14].

Amintesc pe scurt şi alte calități necesare familiei şi care trebuie amintite de către preotul care pregăteşte şi însoțeşte familia. Optimismul, curajul, bucuria, rugăciunea, afectivitatea, gentilețea, recunoştința, a lua masa împreună, capacitatea de a se minuna unul de celălalt, momentele de interioritate, de ce nu, lectura unei cărți împreună, citirea unui fragment din Sfânta Scriptură, privitul la televizor împreună etc.

Când preotul vorbeşte familiei cu gingăşie şi fără resentimente, dar cu fermitate, în acelaşi timp transmite esențialul, dar mişcă şi conştiința[15]. Cu alte cuvinte, preotul este chemat să ofere ceea ce, la rândul său, a primit, convins fiind că familia nu aşteaptă de la el decât împlinirea misiunii lui.

8. Familia, la rândul său, formatoare

La rândul său, familia bine formată devine formatoare. Într-o familie în care predomină iubirea, deschiderea față de valorile vieții, față de credință, se va face simțită şi deschiderea față de societate. Când familiile sunt bune, şi societatea este bună. În caz contrar, când familia este „bolnavă", la rândul ei, societatea este „bolnavă".

Ce valori va trebui să transmită familia mai departe societății? Exact aceleaşi valori pe care preotul le transmite familiei: iubirea, fidelitatea, respectul, iertarea, sinceritatea, entuziasmul în a munci, înțelegându-se că familia este prima şi cea mai importantă şcoală la care se învață munca[16]. Mai

[13] P. Pellegrino, *I valori le vitamine dell'educazione*, Astegiano, Marene (CN), 201.

[14] Cfr. A.a. V.v., *La famiglia: il lavoro e la festa. Catechesi preparatorie per il VII Incontro Mondiale delle Famiglie*, Libreria Editrice Vaticana 2011, 16.

[15] Cfr. D. Castenetto, *L'educatore e il suo profilo spirituale. Sulle orme dell'unico Maestro*, La Scuola, Brescia 2011, 28.

[16] *Laborem exercens*, 10.

amintesc aici: optimismul, curajul, bucuria, recunoştinţa, sinceritatea etc.

Ceea ce însă este cel mai important pentru o familie în ceea ce priveşte capacitatea ei de a forma este, în primul rând, datoria de a le impregna copiilor ceea ce numim în mod generic „cei şapte ani de acasă". Familia rămâne pentru copil leagănul educaţiei. Acolo, în familie, copiii învaţă pentru prima dată respectul faţă de persoane şi faţă de lucruri. În acest sens, primii ani de viaţă sunt fundamentali. Doi părinţi care se respectă şi care vor transmite, la rândul lor, copiilor conştiinţa că trebuie să respecte vor fi primii beneficiari ai roadelor educaţiei oferite.

Părinţii însă, familia ca atare trebuie să devină, la rândul ei, „formatoare" şi pentru preot. Preotul va trebui să înveţe mereu de la familie: să înveţe priorităţile familiei, necesităţile cele mai urgente, să-i vină în întâmpinare prin cuvântul său de încurajare, prin deschiderea faţă de ea, prin implicarea în diversele iniţiative ale parohiei, printr-o implicare directă şi activă. O familie neluată în seamă devine imediat anonimă, iar un anonim este destinat treptat anihilării.

Pentru a avea familii cu adevărat vii, va trebui să le implicăm în bunul mers al parohiei noastre drept comunitate; la pregătirea celebrărilor liturgice, cu ocazia unor cateheze speciale pe care să le pregătească şi să le prezinte chiar familia, la pregătirea altor tineri pentru căsătorie, în cadrul momentelor de rugăciune, ca şi cu ocazia diferitor activităţi caritative şi sociale.

A lăsa familia să „amorţească" în anonimat fără a o implica în bunul mers al comunităţii de credinţă echivalează cu „schimonosirea" planului iniţial al Creatorului, care a vrut o familie dinamică, o familie care să „se înmulţească şi să stăpânească pământul" (*Gen* 1, 28-29).

Concluzie

Am văzut că „familie" se cheamă nu doar cea creştină, ci toate, din toate timpurile, din toate religiile şi culturile. Însă specific familiei creştine este sacramentul căsătoriei, sacrament la baza căruia se află Isus Cristos, binecuvântarea lui Dumnezeu, „da"-ul liber al celor doi, al bărbatului şi al femeii, ca şi dorinţa lor sinceră de a se iubi pe tot parcursul vieţii.

Nu putem nega că familia de astăzi are multe şi diverse probleme, probleme care îşi află originea fie în limitele umane ale persoanelor care o compun, fie în influenţa societăţii în care trăieşte.

Însă, tocmai pentru că sunt probleme, ea are nevoie de ajutorul nostru, al celor chemaţi prin vocaţie sacră tocmai pentru a fi sprijin, pentru a încuraja, pentru a lumina, folosindu-ne de pârghiile pe care demnitatea sacerdotală ni le pune la dispoziţie.

Nu trebuie să ne fie frică de familie, dar nici nu trebuie să luăm locul nici unui membru din familie. Fiecare are rolul său bine determinat. Ceea ce trebuie să facem este doar să ajutăm la individualizarea acestui rol, să sprijinim cu umilință şi cu respect, să corectăm cu bunătate ceea ce trebuie corectat şi, aşa cum vrem să găsim o uşă deschisă ori de câte ori intrăm într-o casă, la fel să lăsăm şi noi o uşă deschisă pentru toți aceia care vor să ne calce pragul.

FAMILIA ŞI FENOMENUL EMIGRĂRII

Pr. Isidor IACOVICI[1]

Sumar: Pornind de la premisa că nici una dintre familiile plecate în străinătate nu a ales această cale spre a-l căuta pe Dumnezeu, pentru a se sfinţi, ci pentru a câştiga bani, autorul articolului care urmează analizează problematica fenomenului imigrării şi a impactului acestui fenomen asupra familiei. Mai întâi, autorul indică faptul că familia este nevoită să emigreze şi evidenţiază cauzele acestei necesităţi, dar şi pericolele pe care le presupune. O altă realitate dureroasă tratată de pr. I. Iacovici este cea a necorespunderii promisiunii cu realitatea din ţara în care se emigrează. În acest context, autorul vorbeşte despre implicarea Bisericii în fenomenul imigrării, prin trimiterea de preoţi care să se îngrijească spiritual de conaţionalii lor, prin ajutorarea imigranţilor şi prin diferite manifestări cu caracter cultural şi spiritual. În continuare, autorul analizează situaţia familiei în contextul emigrării, precum şi consecinţele acesteia, printre care este şi cel al convieţuirii nesacramenale, împotriva căreia sunt aduse şi unele argumente şi remedii. În final, se tratează despre emigranţi şi muncile pe care le prestează în ţara-gazdă.

Cuvinte-cheie: familie, emigrare, Biserică, imigranţi, convieţuire, muncă, bani, pastoraţie, soţ, soţie, copii.

Summary: Assuming that none of the family who went abroad did not choose this way of looking at God, to the saints, but to earn money, which is the author analyzes the phenomenon of immigration issues and the impact of this phenomenon on family. First, the author indicates that the family is forced to emigrate and highlights the reasons for this need, but also dangers involved. Another painful reality treated by Fr. James I. Nonconformity is the promise to reality in the sending country. In this context, the author talks about church involvement in immigration phenomenon by sending priests to spiritual care of their countrymen by helping immigrants and different cultural and spiritual manifestations. Further, the author analyzes the family in the context of migration and its consequences, among which is that of coexistence sacrament against which they are made some arguments and remedies. Finally, it deals with immigrants and jobs they provide in the host country.

[1] Pr. Isidor Iacovici s-a născut la 9 aprilie 1958 la Bacău. A absolvit Institutul Teologic Romano-Catolic „Sfântul Iosif" din Iaşi în anul 1984 şi a fost hirotonit preot la 29 iunie 1984. În prezent urmează cursuri de masterat şi doctorat la Institutul Pontifical „Teresianum" din Roma (Italia). Email: giacomo2000ro@libero.it

Keywords: family, immigration ministry, husband, wife, children. Church, immigrants, companionship, work, money.

Introducere

În prezentarea acestei teme voi porni de la premisa că nici una dintre familiile noastre plecate în străinătate nu a ales această cale spre a-l căuta pe Dumnezeu, pentru a se sfinţi, trebuie să fim realişti, ci pentru a câştiga bani, cât mai mulţi bani, pentru a putea achita datorii făcute în ţară, pentru a construi o casă, pentru a cumpăra o maşină sau, pur şi simplu, pentru a deschide o afacere, fie în ţară, fie chiar acolo, în străinătate, unde se află. Am fi idealişti să considerăm că, asemenea Fericitului Ieremia, mai pleacă astăzi cineva în străinătate pentru a se sfinţi.

Ca atare, în prezentarea temei de faţă va trebui să pornesc de la această realitate[2]. Va trebui să acceptăm că aceasta este realitatea, să încercăm să o înţelegem, să-i dăm un sens şi să vedem la ce concluzii se poate ajunge.

Familia nevoită să emigreze

Astăzi, pentru mulţi, a pleca în străinătate nu mai este un lux, ci, cu durere o spunem, este o necesitate. Făcând un simplu „tur" în comunităţile noastre, pe lângă cei care s-au „realizat" deja, ne putem da cu uşurinţă seama că există o serie de oameni, de familii care trăiesc de pe o zi pe alta. Şi sunt foarte mulţi! În acest caz, cu riscurile şi sacrificiile de rigoare, mulţi aleg să emigreze, fie influenţaţi de realizările vecinilor şi ale prietenilor, fie condiţionaţi de preţul mare al facturilor de la utilităţi, dar şi de preţul din ce în ce mai mare al „coşului" zilnic[3].

A emigra însă nu este echivalent cu a pleca până la Bucureşti şi a te întoarce după două zile. A emigra, pentru o persoană sau pentru o familie, comportă o serie întreagă de necunoscute.

Mai întâi, comportă lăsarea propriei case, a localităţii natale, a ţării, a familiei lărgite, a prietenilor, a tot ceea ce a însemnat existenţa până în acel moment şi îmbrăţişarea unei noi realităţi: o nouă ţară, o nouă localitate, noi prieteni, noi relaţii[4].

---

[2] În prezentarea acestei teme mă voi folosi în mod special de realitatea pe care o întâlnesc ca păstor al comunităţii românilor catolici din Roma şi pe care, în mod frecvent, o dezbatem în cadrul întâlnirilor din cadrul Oficiului pentru Migranţi din cadrul Vicariatului de Roma.

[3] La nivelul anului 2011, potrivit prognozelor prezentate de Institutul de Statistică, fiecare dintre cei aproximativ 23 milioane de români avea o datorie medie de circa 4.500 euro.

[4] Mai multe dintre efectele concrete ale emigrării pot fi furnizate, mai ales, de Caritas Roma, care prestează diverse servicii pentru a veni în întâmpinarea necesităţilor de primă urgenţă ale celor care emigrează.

În al doilea rând, vorbim despre schimbarea culturii, a obiceiurilor şi, de ce nu, a modului de a înţelege civilizaţia. Dacă acasă „merge şi aşa”, în noua realitate „nu mai merge”. De aici intervin dificultăţi de adaptare.

În al treilea rând, vorbim despre schimbarea locului de muncă. Oameni obişnuiţi în ţară să lucreze într-un anumit domeniu, ajunşi în străinătate, lucrează în cu totul alt domeniu, ceea ce, din nou, creează dificultăţi de adaptare.

Nu în ultimul rând, vorbim şi despre factorul financiar. Mirajul banului schimbă sau are puterea de a schimba chiar şi cea mai „virtuoasă” persoană. Din acest motiv apar nenumărate probleme, unele total neprevăzute, iar altele oarecum previzibile: din acest motiv se destramă familii, se construiesc relaţii adulterine sau se ajunge la uniuni libere.

Emigrarea, de la promisiune la realitate

În drumul lor spre „ţara făgăduită”, persoanele sau familiile care aleg să emigreze trec printr-o serie de surprize care le influenţează viaţa. Sau cum spunem noi: „preţul de acasă nu se potriveşte întotdeauna cu cel din târg”. Sunt persoane sau familii cărora li se promite mult, dar, odată ajunse în străinătate, mai mult decât beneficiari ai promisiunilor, devin victime ale altor persoane: de la primul salariu pe care de multe ori trebuie să-l dea persoanei care le-a găsit locul de muncă la munca neplătită, la cazarea inumană, la acceptarea cu mari umilinţe a unui loc de muncă, la lipsa asistenţei sociale şi sanitare etc. Toate acestea şi multe altele fac persoana sau familia în general vulnerabilă.

Ne sunt cunoscute promisiuni de locuri de muncă bine plătite, cu eforturi minime, cu posibilitatea de a accede imediat pe scara socială, dar, la final, persoanele implicate au ajuns să sfârşească în stradă, în diferite reţele de prostituţie[5].

Pe de altă parte, ideea că pot îngriji un bătrân sau un copil uneori le dă mari speranţe celor care acceptă un astfel de loc de muncă, dar nu de puţine ori o astfel de muncă duce persoana la depresie şi apoi la diferite forme de nebunie.

Mai nou, ţări care reglementează accesul la muncă al românilor, pe lângă faptul că nu mai acceptă noi muncitori, încep să-i concedieze treptat pe cei mai în vârstă, care au deja vechime în câmpul muncii în ţările respective, în favoarea tinerilor care vin cu forţe noi. Într-un astfel de context apar

[5] La acest capitol, Organizaţia Internaţională pentru Migrări, prezentă şi la Roma, are exemple dintre cele mai terifiante, care îngrozesc nu doar persoanele în cauză, care oricum sunt victime, dar şi pe cei abilitaţi să scoată astfel de persoane din mâinile traficanţilor. În acelaşi timp, existând mirajul „banului uşor câştigat”, multe dintre tinerele din România, dar şi din alte ţări din Est, aleg „strada” din proprie iniţiativă.

noi probleme legate de achitarea ratelor pentru obiectele cumpărate sau pentru achitarea împrumuturilor din bănci, împrumuturi făcute pentru achiziționarea unei case, a unei maşini sau pentru alte nevoi personale.

Ce face Biserica într-un astfel de context?

Într-un astfel de context, Biserica face şi poate să facă multe!

În primul rând, e de lăudat inițiativa episcopilor noştri de a trimite preoți acolo unde se află enoriaşi români catolici. Sigur, nu e uşor! Astfel de preoți, de multe ori, ca şi credincioşii pe care îi urmează, trebuie să renunțe la țară, la prieteni, de ce nu, la bisericile pline de acasă, la credincioşii care la noi îl respectă şi îl iubesc pe preot, pentru a merge într-un mediu, nu doar de misiune, ci uneori chiar ostil misiunii sale. Pentru că, „între noi fie vorba”, fie el cât de preot o fi, într-o țară străină, tot străin este!

Spuneam că Biserica face multe pentru emigranți. Şi o să enumăr câteva dintre cele pe care le face.

În primul rând, prezența chiar şi a unui singur preot duce o părticică din „acasă” acolo unde românii noştri nu sunt acasă. Expresii de genul: „M-am simțit acasă!”, sau „De mult nu am mai gustat cu adevărat o liturghie aşa cum am făcut-o astăzi!”, sau „Ne-ați adus casa în străinătate!” etc. nu sunt nicidecum vorbe aruncate în vânt. Românii plecați în străinătate, chiar dacă nu toți, simt dorința de a participa la liturghiile în limba română, de a se spovedi în limba lor şi, mai ales, de a auzi un cuvânt de învățătură aşa cum l-au auzit încă din copilărie.

În al doilea rând, prin intermediul diferitelor organisme diecezane, cum este Caritasul sau Oficiul pentru emigranți din diecezele în care se află, unii emigranți sunt ajutați să înfrunte dificultatea primelor zile, lipsa unui spațiu de cazare, dar şi lipsa hranei şi a îmbrăcămintei.

În al treilea rând, acelaşi Oficiu pentru emigranți organizează diferite întâlniri culturale, etnologice, folclorice, uneori chiar şi academice, evenimente la care sunt cooptați emigranții în măsura în care pot oferi ceva din patrimoniul loc specific.

În mod concret, la Roma, realitatea pe care o cunosc în mod personal, astfel de întâlniri se materializează prin diverse liturghii celebrate şi împreună cu alte comunități de altă limbă, prin organizarea Sărbătorii popoarelor, care are două părți; una liturgică şi una de divertisment, aceasta având, la rândul ei, trei componente: prezentarea mâncărurilor cu specific românesc, a portului popular, ca şi a cântecelor populare. La toate aceste momente enoriaşii noştri participă nu numai la evenimentul în sine, ci şi la pregătirea lui. Vorbim aici şi despre formațiile de dansuri *Dor călător* şi *Plai mioritic*, care oferă din timpul lor pentru pregătirea şi apoi executarea

unor spectacole de adevărată gală şi care aşază comunitatea română printre comunitățile cu prestigiu din Roma.

Ne vom întreba ce au toate aceste evenimente cu Biserica. Ceea ce le leagă de Biserică este că atât pregătirea, cât şi desfăşurarea propriu-zisă a acestor întâlniri au loc fie lângă Biserică, fie la inițiativa Bisericii. De altfel, sunt evenimente pe care Oficiul pentru Migranți din cadrul Vicariatului de Roma le premiază de mult timp şi nu ar vrea să se debaraseze de ele, pentru că ele constituie punctul central al tuturor evenimentelor de acest profil[6].

Familia şi emigrarea

Este binecunoscut fenomenul nociv al emigrării doar a unui membru din familie; a soțului sau a soției sau a ambilor părinți, iar copiii sunt lăsați la bunici, ori la una dintre rude. În acest sens, a trăi fără soție sau fără soț aproape este până la urmă o chestiune care se poate întâmpla, dar a trăi fără părinți aproape, cel puțin pe termen lung, are ca rezultat creşterea dezastruoasă a acelui copil.

Regula era aceasta: bărbatul mergea primul, iar după un timp chema şi restul familiei. Alteori era soția cea care pleca prima şi apoi chema şi restul familiei. De multe ori însă, atât unul, cât şi celălalt, odată ajunşi în aşa-numita „țară a tuturor promisiunilor”, nu se mai auzeau, pentru că, între timp, fie cel plecat, fie cel care rămânea se angaja într-o altă relație. Aceasta a fost, dacă putem spune, la început. Uneori mai este şi astăzi! Ulterior s-a produs un alt fenomen: au plecat împreună din țară, au găsit de muncă, au început o viață nouă, dar obiceiurile vechi de acasă, mai ales alcoolul şi scandalurile de tot felul, i-au condus mai întâi la separare şi apoi la divorț.

Şi pentru ca tabloul să fie întregit, între timp s-a mai întâmplat şi se mai întâmplă un fenomen: sunt foarte mulți tineri care aleg să trăiască astăzi fără să fie căsătoriți religios. Fie că se întâlnesc în străinătate direct, fie că vin şi-şi iau din țară pe cineva, aleg să trăiască împreună fără a avea binecuvântarea lui Dumnezeu, ceea ce devine şi pentru părinți o mare suferință. La acest aspect voi mai reveni pe parcursul acestei prezentări.

Spuneam despre familiile care, deşi la început de drum păreau foarte stabile, poate că multe erau parte din elita parohiilor noastre, odată plecate în străinătate încep să se clatine: fie că unul dintre soți a găsit pe altcineva care să-i umple viața, fie că banii le-au orbit capacitatea de a vedea în mod limpede, fie că unul dintre ei nu mai are de lucru sau că nu se mai interesează de copii, toate acestea şi multe altele fac într-adevăr ca familiile plecate din țară să treacă prin provocări deosebite.

---

[6] A se consulta în acest sens articolul „Românii care au incendiat Roma!”, publicat pe site-ul Episcopiei Romano-Catolice de Iaşi, în luna mai 2011.

Mai amintim aici şi ruptura culturală, socială şi chiar spirituală, care poartă familia pe nişte tărâmuri greu de anticipat, ca şi greutatea unui membru al ei în a se acomoda noii realităţi.

„Împreună”, dar nu căsătoriţi

O adevărată provocare pentru comunităţile noastre catolice, astăzi, este, fără îndoială, convieţuirea fără celebrarea sacramentului căsătoriei. Fie că încep acest tip de viaţă acolo, în străinătate, fie pleacă din ţară pentru a trăi astfel acolo, oricum ar fi, este o realitate nouă, pe care, deşi Occidentul o cunoaşte de mult timp, pentru noi rămâne ca o plagă greu de acceptat.

Vă propun ca în continuare să vedem ce îi determină pe tinerii de astăzi să trăiască astfel[7]:

Mai întâi, este lipsa de curaj în a întemeia o familie bazată pe sacramentul căsătoriei. Aceşti tineri sunt copiii născuţi imediat după Revoluţia din ’89. Odată liberi, părinţii, mai ales ei, au considerat că nu mai trebuie să le impună copiilor un anumit mod de a participa la binele familiei. Treptat copiii au devenit micii „tirani” ai casei, în jurul cărora trebuia să se învârtă totul, fără ca ei să participe în vreun fel la acest totul. Cu alte cuvinte, li s-a oferit totul fără a li se pretinde nimic în schimb. În acest fel, aceşti copii au crescut fără a avea simţul responsabilităţii şi nici curajul de a propune ceva. Dacă aşa au crescut, cum vor avea curajul să îşi asume un proiect atât de grandios şi de nobil precum este familia?![8] Ca atare, din tot acest proiect rămâne doar ceea ce ţine de partea instinctivă din noi, şi anume: înclinaţia naturală spre sexul celălalt, satisfacerea propriilor nevoi sexuale, ca şi teama de a sta singuri.

Ceea ce îi mai determină pe tinerii de astăzi să trăiască fără sacramentul căsătoriei mai este şi situaţia social-economică precară. Sunt destule voci care spun: o căsătorie costă, o viaţă de familie costă şi mai mult. În realitate însă, şi aici se ascunde incapacitatea de a fi responsabili. Pentru că ar costa mult mai puţin să fii căsătorit şi să trăieşti viaţa de căsătorie în toată profunzimea ei, decât să trăieşti de pe o zi pe alta cu teama că totul s-ar putea ruina. Şi aici explic: e mai simplu ca, odată căsătoriţi, tânăra familie să aibă o singură casă, o singură maşină etc., decât ca fiecare să aibă casa lui, maşina lui şi, în ultimă instanţă, planul lui de rezervă în

---

[7] Ceea ce am expus în această parte a conferinţei este concluzia la care am ajuns în urma discuţiilor cu cei implicaţi într-un astfel de model de viaţă.

[8] A se vedea V. Iori, *Separazioni e nuove famiglie. L’educazione dei figli*, Raffaello Cortina, Milano 2006, 164-165, care vorbeşte pentru prima dată despre riscul asumării din partea unor astfel de copii a aşa-numitului concept de „socialitate difuză”. Copilul este confuz. Mai ales atunci când este nevoit să interacţioneze cu societatea, în mod special cu provocările majore ale ei, căsătoria fiind una dintre aceste provocări.

eventualitatea că relaţia nu merge bine.

Un alt argument care justifică aparent convieţuirea fără sacramentul căsătoriei este că „oricum toţi fac la fel". Acesta este cel mai des argument auzit din gura a doi tineri care amână la nesfârşit ziua căsătoriei şi, de cele mai multe ori, sfârşesc prin a nu o încheia, iar dacă o încheie, după o scurtă perioadă de timp se destramă. La rândul lui, şi acest argument ascunde incapacitatea celor doi tineri de a fi responsabili faţă de ceea ce fac.

Câteva argumente împotriva convieţuirii fără sacramentul căsătoriei

Înainte de toate, prima întrebare pe care şi-o pune o pereche de tineri care convieţuiesc astfel este următoarea: „De ce Biserica nu este de acord cu acest tip de convieţuire, deoarece persoana pe care o doresc alături de mine pentru tot restul vieţii trebuie să o probez din toate punctele de vedere?" Unei astfel de întrebări îi trebuie răspuns astfel : „Dar tu de ce doreşti asta?" Înainte să te întrebi de ce Biserica nu este de acord, întreabă-te tu de ce vrei asta!

De fapt, de ce Biserica nu este de acord?

În primul rând, pentru că un astfel de mod de a trăi viaţa este o lezare a demnităţii persoanei. Persoana nu poate fi folosită. A nu te căsători înseamnă a lăsa posibilitatea ca într-o zi fiecare să-şi continue drumul aşa cum va voi. Ca atare, cei doi se folosesc unul de altul, dar lasă şi o portiţă spre urmarea la un moment dat a propriului drum, dacă se constată că cei doi „nu se potrivesc".

În al doilea rând, ceea ce este între cele două persoane nu se cheamă iubire, chiar dacă ele spun că se iubesc. A te folosi de persoana altuia fără a-i garanta fidelitate înseamnă a instrumentaliza persoana. Este orice, dar nu iubire. Se poate chema interes, frică, profit, teamă de singurătate, oportunism etc., dar nu iubire. Iubire sau a iubi înseamnă a voi binele celeilalte persoane, or, căsătoria, în cazul tinerilor chemaţi la o astfel de viaţă, este cel mai nobil bine pe care persoanele implicate şi-l pot dori.

În al treilea rând, dacă nu sunt oficial soţ şi soţie, dintre cei doi tineri se exclude şi capacitatea de a da viaţă. În consecinţă, cei doi nu doresc copii tocmai pentru că nu au siguranţa că ei vor rămâne împreună pentru tot restul vieţii. Ca atare, e mai bine să fie evitaţi decât să devină apoi un inconvenient în eventualitatea unei despărţiri. De aici se ajunge din nou la instrumentalizarea actului sexual, la evitarea vieţii, la instrumentalizarea persoanei de către persoană.

Nu în ultimul rând, vorbim aici despre implicarea anumitor factori externi sau a unor terţe persoane care devin victime colaterale. Printre aceş-

tia, principalele victime sunt părinţii, dar şi restul familiei. Spun victime, nu vinovaţi, pentru că tinerii care aleg să trăiască astfel, de obicei, sunt destul de recalcitranţi la îndemnurile repetate ale părinţilor, indiferenţi la lacrimile lor şi, de cele mai multe ori, indiferenţi chiar şi la glasul conştiinţei.

Remedii

În cazul acestor tineri, disperarea, pe de o parte, sau duritatea, pe de altă parte, în condiţiile de astăzi, nu mai funcţionează. În acelaşi timp, nici indiferenţa faţă de ei nu este o soluţie.

Va trebui să intre în joc pedagogia pastorală. Trataţi cu duritate, vor deveni şi mai recalcitranţi. Calea prin care se poate ajunge la ei trebuie să fie cea a răbdării, a rugăciunii, a sfatului bun, a înţelegerii situaţiei în care se află şi în găsirea împreună a soluţiilor potrivite.

Trebuie ajutaţi să înţeleagă că situaţia în care se află nu le este favorabilă, nici din punct de vedere social, nici uman, cu atât mai puţin spiritual.

Va trebui să fiţi convinşi că, mai ales faţă de cei care trăiesc astfel în străinătate, se fac eforturi susţinute în aducerea lor pe drumul cel bun. Se ajunge la ei prin prieteni, cu ocazia binecuvântării caselor, de ce nu, prin intermediul celebrărilor liturgice etc.

Cei mai mulţi nici nu ştiu că, alegând un astfel de mod de viaţă, nu pot primi dezlegarea în cadrul sacramentului căsătoriei şi se angajează să remedieze situaţia.

Oricum ar fi, va rămâne ca noi, ca preoţi, să individualizăm aceste cazuri, în libertatea credinţei, şi cu tact pastoral să îi conştientizăm că nu aceasta este calea care îi poartă spre adevărata fericire şi, într-o zi, să îi invităm în faţa altarului pentru a spune „da"-ul lor de iubire.

Emigranţii şi munca

În cadrul pastoraţiei românilor catolici emigranţi, am insistat şi insistăm frecvent pe următorul aspect: „Nu suntem în străinătate doar pentru a munci şi a trimite bani în ţară, ci, dincolo de aceasta, suntem şi pentru că faţă de aceşti oameni care ne-au deschis graniţele şi casele lor ca să le muncim avem o datorie de onoare. Noi trebuie să li-l dăm lor şi pe Dumnezeu".

Mulţumită lui Dumnezeu şi înaintaşilor noştri în credinţă, românii noştri au primit din belşug darul credinţei. De multe ori însă se întâmplă ca acolo unde ajung să nu găsească o credinţă la fel de ferventă ca acasă. În acest caz, există riscul de a pierde ceea ce s-a construit de-a lungul timpului. În acest sens, insistăm foarte mult pe datoria de a împărtăşi credinţa, de ce nu, italienilor, şi cred că la fel e şi în cazul spaniolilor, francezilor etc.,

ceea ce ei, de mult, pe vremuri, prin misionarii italieni, ne-au împărtăşit nouă. Atunci a fost rândul lor, astăzi este rândul nostru. Şi pentru că preoții se pare că nu erau suficienți, Dumnezeu a rânduit să mergem acolo cu tot cu credincioşi. Iar credincioşii noştri, dincolo şi de multele lipsuri, de mijloacele lor simple, transmit credința uneori cu mari sacrificii.

Un alt aspect, nu mai puțin important, este legat de munca pe care o desfăşoară. Trebuie să fim convinşi că nu fac muncă de birou. Cei mai mulți lucrează în condiții foarte dure, fie pe şantier, fie în diverse familii unde îngrijesc bătrâni sau bătrâne foarte dificile, ca şi copii cu tot felul de capricii. Nu o dată îi cuprind disperarea, descurajarea şi chiar depresia, dar rămân în astfel de condiții din lipsă de altceva.

O inițiativă în acest sens ar putea fi ca în luna august, atunci când revin pentru concediu acasă, să se facă celebrări de bun revenit, să fie salutați la celebrările liturgice, să se spună în mod oficial: „Iată, acest obiect religios este donat de cei care lucrează în Italia, sau în Spania", după caz. De ce nu, să fie puşi în cadrul unor cateheze speciale să împărtăşească condițiile în care muncesc, să vorbească despre valoarea lui Dumnezeu în viața lor de emigranți, despre valoarea banului şi a muncii pe care o presupune.

A-i implica în viața de credință a parohiei înseamnă a îmbogăți parohia.

Concluzie

Spuneam la început că a emigra nu este un lucru uşor. Presupune atâtea sacrificii şi atâtea renunțări, astfel încât, dacă s-ar cunoaşte toate acestea din timp, cred că s-ar renunța la idee.

În urma unui astfel de fenomen se destramă familii, se renunță foarte uşor la anumite valori, iar fenomenul în sine nu este deloc de neglijat.

În înțelepciunea ei, mai ales Biserica locală de Iaşi a ales să trimită preoți care să însoțească credincioşii acolo unde ei au decis să se oprească. Vorbim despre o slujire nu întotdeauna uşoară, dar care, făcută cu suflet, dă roade. Şi emigranții vor simți bucuria că nu sunt singuri dacă, acolo unde sunt, se vor şti iubiți şi prețuiți de acasă, dacă de acasă le vor veni veşti bune şi se vor simți şi mai fericiți dacă păstorii lor de acasă i-ar vizita şi încuraja cu prezența lor.

FAMILIA ŞI FENOMENUL EMIGRĂRII

Pr. Daniel MĂRTINAŞ[1]

Sumar: În articolul de faţă, autorul analizează familia în contextul fenomenului tot mai răspândit al emigrării, pornind de la realităţile concrete existente în Biserica locală de Iaşi. Mai întâi, vorbeşte despre schimbările intervenite în societate o dată cu căderea regimului comunist şi despre nevoia care impune familia să ia drumul emigrării, pentru ca mai apoi să prezinte pe scurt implicaţiile emigrării asupra familiei. În continuare se referă la realitatea dură de care se ciocnesc multe familii emigrate, realitate mult deosebită de ceea ce li s-a promis înainte de plecare. În aceste situaţii dramatice, autorul se întreabă cum acţionează Biserica, atât cea locală, cât şi cea universală, tot el răspunzând prin exemple concrete de implicare a Bisericii pentru ajutorarea materială şi spirituală a celor imigraţi. Nu sunt trecute cu vederea nici urmările emigrării pentru instituţia familiei, fiind, de fapt, prezentate unele dintre acestea, un accent deosebit fiind pus pe cazul tinerilor care convieţuiesc fără a se căsători, aducându-se şi unele argumente şi remedii împotriva acestei stări de lucruri. Articolul se încheie cu prezentarea raportului emigraţie-muncă.

Cuvinte-cheie: familie, muncă, emigraţie, căsătorie, Biserica locală, tineri, convieţuire, implicaţiile emigrării, consecinţele emigrării.

Summary: In this article, the author examines the family in the context of increasingly widespread phenomenon of migration, based on existing realities in the local Church of Iasi. First, he talks about the changes in society with the fall of the communist regime and the need to impose family migration. Then he summarizes the implications of migration on the family. He still refers to the harsh reality that many families emigrated collide, in reality much different from what they had been promised before departure. In these dramatic circumstances, the author wonders how the Church works, both the local and the universal context. All he replied by concrete examples involving the Church for spiritual and material support to the immigrants. Not overlooked consequences of migration for family institution, is actually shown some of these, with a particular focus on the case of young people who live without marrying, bringing some arguments and remedies to this situation. The article ends with the report-labor of emigration.

[1] Pr. Daniel Mărtinaş s-a născut la 3 decembrie 1973 la Cordun - Neamţ. A absolvit Institutul Teologic Romano-Catolic „Sfântul Iosif” din Iaşi în anul 1998. A fost sfinţit preot la 24 iunie 1998. Din 2005 este responsabil pentru comunitatea română din Verona (Italia) Email: prmartinasdaniel@yahoo.it .

Keywords: family, work, emigration, marriage, local Church, youth, coexistence, migration, consequences of emigration.

Introducere

Este cunoscut fiecăruia dintre noi că în ţara noastră trecerea de la regimul comunist la firavul regim capitalist a dus la schimbări foarte mari în ceea ce priveşte locurile de muncă, diminuarea posibilităţilor ca o familie să-şi poată construi o locuinţă proprie ş.a.m.d. Exigenţele copiilor, pe care publicitatea îi influenţează enorm, trăind, de fapt, într-o cu totul altă societate decât cea de dinainte de '90, au crescut foarte mult. Acestea şi alte aspecte au dus la necesitatea de a emigra pentru mulţi dintre ai noştri, pentru ca viaţa familiilor, în general, şi a fiecăruia, în particular, să poată avea o desfăşurare mai normală.

Sigur că puţini sunt aceia care au luat drumul străinătăţii pentru a-şi urma o vocaţie pe care Dumnezeu le-a adresat-o, pentru o viaţă consacrată lui. Majoritatea familiilor sau a unor membri au luat drumul emigrării din considerente economice. Mai toţi au pornit sau pornesc cu gândul că vor sta puţin timp, atât cât să-şi poată achita vreo datorie sau să-şi facă un mic buget cu care să poată să întreţină mai bine familia.

O evoluţie a cunoscut şi posibilitatea de a emigra – foarte dificilă la început şi mult mai uşoară în timpurile de faţă. Dar la fel de adevărat este că s-a schimbat şi situaţia economică a celor două ţări, Italia şi Spania, care au permis multora dintre ai noştri să poată mânca o pâine mai albă.

Aceasta este starea de fapt de care trebuie să ţinem cont în analiza şi prezentarea noastră. Neputând să facem abstracţie de ea, va trebui să încercăm să-i dăm un sens şi să vedem, la modul practic, dacă putem să facem ceva, influenţând în mod pozitiv, sau, pur şi simplu, va trebui să spunem că situaţia nu depinde de noi şi, prin urmare, trebuie să o acceptăm aşa cum este.

Familia nevoită să emigreze

Cred că nu este parohie în dieceza noastră în care preotul să nu constate dificultăţile multor familii care trăiesc la limită. Preţurile cresc, locurile de muncă dispar tot mai mult, întreţinerea zilnică a întregii familii ajunge la stele şi, uite aşa, apare tot mai mult necesitatea de a pleca. „Vecinul(a) a putut, trebuie să pot şi eu". Numai că nu este o simplă aventură. Una îţi închipui, alta găseşti. Prieten la telefon, necunoscut şi nevăzut la faţa locului.

Personal, gândesc că din anumite puncte de vedere este mai greu să emigrezi azi decât în trecut. În primul rând, din perspectiva lipsei locurilor

de muncă şi, apoi, individualismul şi indiferentismul care i-a cuprins pe mulţi dintre românii din afară, care poate, cu un pic de efort, ar putea să mai dea o mână de ajutor.

Implicaţiile emigrării

Dar, înainte de toate, cred că este bine să facem o analiză a implicaţiilor pe care le are fenomenul emigrării asupra familiilor.

Acest fenomen implică ieşirea dintr-un ambient familial şi social: lăsarea în spate a familiei lărgite, a localităţii natale, a prietenilor, a gliei, a pământului pe care ai călcat atâţia ani, pentru ca apoi să te transpui într-o altă realitate: o nouă ţară, un nou ambient, la început poate fără nici un prieten, fără relaţii care să te facă să simţi că faci parte din acel loc.

Apoi se întâlnesc o altă cultură, alte obiceiuri, altă civilizaţie, la care trebuie să încerci să te adaptezi (grătarul nu se mai poate face oriunde, pescuitul nu se face decât pe anumite râuri şi numai după achitarea unei taxe). Astfel de aspecte şi multe altele duc la dificultăţi de adaptare. Nu tot ceea ce este bun şi permis aici este sau trebuie să fie bun şi permis şi acolo.

Continuând cu enumerarea schimbărilor care pot avea loc ca urmare a emigrării, evidenţiem şi necesitatea de a te adapta la mai multe genuri de muncă, în funcţie de cerinţele pieţei, care nu rareori a dus la dificultăţii în ce priveşte adaptarea.

Zicala „banul schimbă omul" este un alt aspect care duce la schimbări de atitudine şi de comportament atât faţă de cei din familie, cât şi faţă de prieteni şi cunoscuţi. Aprecierile că mulţi s-au schimbat de când au prins gustul banului pot fi uneori obiective, alteori subiective, dar, din păcate, de multe ori efectiv se verifică.

Emigrarea, între închipuire şi realitate

Foarte multe familii sau persoane care decid să emigreze trec prin nişte momente sau situaţii pe care nici măcar nu şi le-au putut închipui şi care le influenţează viaţa. „Planul de acasă nu se potriveşte mereu cu cel din târg". Rămâi de-a dreptul impresionat de ce îţi este dat să auzi de la cei care îţi povestesc situaţiile neplăcute sau aventurile dureroase pe care a trebuit să le înfrunte şi care au lăsat răni adânci în suflet. Li s-a promis una şi au găsit alta. În loc să fie beneficiari, au devenit victime ale traficanţilor de persoane, ale intermediarilor locurilor de muncă. Muncă prestată pe degeaba pentru mai multe luni, cazare sub orice critică, lipsa unei asistenţe medicale de bază şi multe altele. De subliniat capcana în care au picat sute sau chiar mii de tinere românce care au muşcat din momeala locurilor de muncă bine plătite prin efort minim, ajungând în mijlocul diferitor reţele ale conaţionalilor sau străinilor, pentru prostituţie.

Persoanele din toate aceste categorii, odată ieşite la liman, sunt foarte vulnerabile, pentru că nu mai vor să trăiască momente ca acelea.

Pentru unele femei dornice de a emigra pentru motive mai sus menţionate, ideea de a trebui să îngrijeşti un bătrân sau de a face babysitting nu pare a fi atât de apăsătoare. Dar nu se conştientizează necesitatea de a sta zile întregi fără a putea ieşi din casă sau că-i posibil să dai peste o familie care îţi poate face viaţa un calvar. Astfel de situaţii au dus de multe ori la depresii acute sau la diferite forme de nebunie.

Fenomene ca: disponibilizarea oamenilor care nu mai dau randament maxim din cauza vârstei sau a neputinţei; falimentului unei firme; un membru sau uneori chiar doi membri ai unei familii rămân fără muncă, în timp ce poate au un împrumut la bancă pentru că şi-au cumpărat o casă sau un alt bun; tineri daţi afară pentru că au neşansa să fi întâlnit un şef care este de o anumită coloratură politică şi motivează că tinerii italieni au prioritate în ocuparea locului de muncă; acestea şi altele ca acestea sunt aspecte mai noi care preocupă multe persoane, văzându-se nevoite să schimbe din nou sensul de mers al vieţii familiei.

Ce face Biserica într-un astfel de context?

Aici vorbim fie despre Biserica locală de unde au emigrat persoanele, fie despre Biserica locală unde au imigrat aceste persoane. Biserica, per ansamblu, poate şi într-adevăr face mult.

Acolo unde era necesar şi posibil, a fost trimis un preot care reprezintă un punct de referinţă sub multe aspecte. Sigur că trebuie şi aici să fim realişti şi sinceri şi să spunem că nici pentru un preot, întrucât este şi el om înainte de toate, nu lipsesc dificultăţile ieşirii din propriul context şi intrarea într-unul care uneori este total necunoscut. Preotul aici este cineva, acolo de multe ori este considerat egal cu ceilalţi, dacă nu şi mai rău.

Din experienţa mea, spun că nu a fost întotdeauna uşor, dar, trăgând o linie, după această experienţă de şase ani la Verona pot să declar cu inima deschisă că a fost de mare ajutor pentru mine ca om şi preot şi simt că şi pentru multe familii şi persoane care nu s-au simţit lăsate singure. Ştiu că nu sunt zile de exerciţii spirituale, dar în acest context al analizei situaţiilor familiilor noastre, daţi-mi voie să provoc la o analiză personală, fără a voi să jignesc pe nimeni: Cât avem noi la inimă familiile din comunităţile noastre, care au emigrat?

În mod normal, prezenţa unui preot care are ca mandat îngrijirea pastorală a românilor plecaţi în afara ţării duce la trăirea unor momente liturgice şi nu numai, în care omul se simte cel puţin pentru un pic de timp ca la el acasă. Această trăire intensă o au, în primul rând, persoanele care

înțeleg însemnătatea unei Liturghii bine trăite şi nu se limitează numai la achitarea de o datorie față de Dumnezeu, pentru că în acest caz, de multe ori, merg la cea mai apropiată biserică. Mă refer la persoanele care mai au un oarecare spirit de naționalism sănătos. Acest aspect, din nefericire, lipseşte din ograda multor români care au emigrat. Cu alte cuvinte, prezența unui preot care are un minim de spirit de dăruire este pentru cei de acolo de un real folos şi fiți siguri că laicii observă şi mulțumesc pentru acest lucru.

În ceea ce priveşte Biserica locală care ospitează imigranții catolici şi nu numai, trebuie să spunem că există organisme diecezane, cum ar fi Caritasul diecezan sau Centrul pastoral diecezan pentru imigranți, care cu timpul au lărgit atenția față de toate necesitățile oamenilor care vin şi rămân pe drumuri fără vina lor, care nu au ce mânca, unde dormi sau unde se spăla.

Centrul pastoral pentru imigranți, care este un organism diecezan, are ca scop reunirea periodică a comunităților etnice pentru a face cunoscut patrimoniul cultural, folcloric, etnologic al fiecărei națiuni prezente pe teritoriul diecezei.

La Verona, acolo unde am avut ocazia să cunosc şi să particip la diferite momente de acest gen, ele se desfăşurau în două moduri: fie pe scară restrânsă, pentru comunitățile de străini catolici; fie pe scară largă, pentru comunitățile sau asociațiile de străini, indiferent de religie. Pe plan religios, punctul culminant este constituit de celebrarea sărbătorii Epifania Popoarelor, pe 6 ianuarie, în catedrala din Verona, împreună cu episcopul diecezei. De partea cealaltă, centrul tuturor întrunirilor cu caracter cultural-artistic este constituit de Sărbătoarea Popoarelor, care se desfăşoară în fiecare an la Rusalii şi care adună circa zece mii de participanți. Cu această ocazie sunt prezentate mâncăruri specifice, porturi tradiționale, ca şi dansuri populare. Prin aceste inițiative Biserica demonstrează încă o dată că a reprezentat şi reprezintă în continuare o instituție care a ştiut să adune şi să promoveze cultura şi valorile unei națiuni, pentru ca după aceea să vestească evanghelia. Bineînțeles că Biserica încearcă să colaboreze cu primăria sau cu asociațiile de laici care sunt dispuse să colaboreze prin mijloace proprii.

Familia şi emigrarea

M-aş bucura să greşesc în aprecierea mea, dar cred că în fiecare parohie a diecezei există cel puțin un caz problematic apărut din cauza fenomenului emigrării: emigrarea a adus multe beneficii, în special economice, dar a făcut şi foarte mult rău în multe familii. Şi putem vorbi despre familii în

care plecarea numai a unuia dintre soţi a dus la răcirea relaţiilor familiale. Apoi, copiii care au fost pentru o perioadă sau pentru totdeauna abandonaţi şi, astfel, nu au mai avut parte de afecţiunea şi educaţia de bază de care un copil are nevoie în mod normal.

Analizând fenomenul de infracţionalitate care se verifică din partea multor tineri români pe teritoriul Italiei, se poate constata cum infracţiunile sunt comise de tineri care au vârsta în jurul a douăzeci de ani, perioadă care corespunde cu timpul de când unii, atunci când erau foarte mici, au fost lăsaţi în grija bunicilor sau a unor persoane care nu erau foarte interesate de educaţia lor. Este răspândită în rândul tinerilor din ţara noastră concepţia că în Occident se poate câştiga uşor şi repede. Este suficient să fii isteţ, ca să nu te prindă. Personal, cred că sunt mulţi factori care conduc la astfel de comportamente sociale negative şi, prin urmare, fiecare sector va trebui să contribuie.

De subliniat apoi numărul foarte mare de persoane, bărbaţi sau femei, care ajung la infidelitate sau la divorţ. Motivele sau justificările lor personale sunt fie că îl văd ca un fenomen normal pentru societatea în care trăiesc: „Părinte, s-au schimbat vremurile; în ziua de azi este o practică normală”, fie că au găsit un refugiu într-o altă persoană datorită situaţiei uneori, adevărat, foarte greoaie, pe care a trebuit să o îndure: patima alcoolului, violenţă fizică sau psihică. Nu sunt puţine nici cazurile de femei care au fost cu adevărat cucerite de bani şi convieţuiesc cu bărbaţi italieni, unii mult mai în vârstă ca ele, pentru avantaje exclusiv materiale, deşi mai menţin şi legătura cu familia din ţară. Sigur că, din păcate, astfel de comportamente sunt influenţate de mediul nociv în care credincioşi de-ai noştri, consideraţi şi văzuţi ca exemple aici, ajung să-şi schimbe ideile despre viaţă şi familie acolo. De subliniat că în Italia, la sfârşitul fiecărui an, se anunţă că numărul divorţurilor a crescut, iar căsătoriile se încheie din ce în ce mai puţin. De luat în considerare şi faptul că li se pune pe masă prin televizor ideea că nu este absolut nici o problemă dacă mai ai şi o altă relaţie decât cea matrimonială. Soţii care au copii destul de mari, şi despre care ani de zile ai avut impresia că reprezintă o adevărată familie, te şochează când auzi că familia lor, de fapt, mai atârnă de un fir de aţă din cauza infidelităţilor prelungite.

Tinerii care stau necăsătoriţi

Un fenomen nou pentru situaţia noastră este trăirea împreună a tinerilor mai înainte să fi celebrat sacramentul căsătoriei. Fie că se înfiripă relaţia acolo, fie, mai nou, pe Internet, oricum pare o mare provocare pentru Biserica timpurilor noastre.

Trebuie spus că pentru toate aceste probleme şi pentru altele de acest gen, pe care expunerea de faţă nu le cuprinde, nimeni dintre noi nu deţine în mânecă asul magic, în măsură să rezolve probleme cât ai clipi.

Fiind în cadrul unor zile care îşi propun să facă o analiză mai amănunţită a situaţiilor familiilor din ziua de azi, cred că este bine să încercăm să individuăm câteva posibile cauze care îi duc pe tinerii de azi să trăiască împreună mai înainte de căsătorie.

Aspectul care se verifică atât la tinerii români, cât şi la cei străini care trăiesc astfel este lipsa curajului de a întemeia o familie. Avem de-a face cu tineri care au vârsta cuprinsă între 20 şi 30 de ani. Dacă, din nefericire, au avut parte de părinţi care să fi înţeles greşit aspectul libertăţii, nemaiţinând cont de nici o normă călăuzitoare, nici chiar de cea divină, sigur că au devenit nişte răsfăţaţi ai părinţilor. Li s-a oferit aproape totul fără a-i responsabiliza în aspecte esenţiale care să le inspire încredere în propriile capacităţi. Crescând într-un astfel de mediu nociv, nu găsesc o motivaţie care să-i determine să-şi asume un proiect atât de nobil şi măreţ cum este familia. Părinţii unor astfel de tineri, dacă sunt întrebaţi despre situaţia copiilor lor, unii conştientizează greşeala făcută în trecut şi regretă, alţii, în schimb, afirmă foarte senin că ei trebuie să decidă, că trebuie să se cunoască pentru a nu păţi şi ei ca mulţi dintre cei din trecut care, voiau sau nu, trebuiau să suporte situaţii foarte grele ş.a.m.d. Se pare, în astfel de situaţii, că dintr-un proiect nobil şi complex, aşa cum a voit Dumnezeu căsătoria, nu rămâne pentru aceşti tineri decât atracţia instinctuală faţă de celălalt, folosirea celuilalt ca un fel de marfă şi umplerea senzaţiei de singurătate care nu a fost la timp rezolvată printr-o educaţie responsabilă.

Un alt aspect în acest sens este, spun ei, lipsa unui suport material care să le dea o garanţie pentru o eventuală familie. A face o nuntă costă mii de euro, o casă proprie este greu de realizat, după aceea, dacă apare şi vreun copil, trebuie să-i putem asigura de toate. Şi în astfel de moduri de gândire avem de-a face cu persoane puţin responsabile care au schimbat valorile cu mijloacele de întreţinere a vieţii. Se ştie foarte bine că, oricât de mulţi ar fi, banii nu ajung niciodată. Sunt foarte multe exemple care demonstrează că nu banii ţin unită o familie, că nu pe grandomanie se realizează o familie împlinită.

Argumentul cel mai des invocat de către tinerii care spun ei că ar justifica convieţuirea înainte de căsătorie este cel al majorităţii: „oricum, toţi fac la fel"; „mamă, tată, vremurile s-au schimbat, în Occident tinerii aşa fac, ca să se poată cunoaşte bine"; şi, uite aşa, apar şi în parohiile noastre convieţuiri, chiar şi numai pe perioada concediului, care altădată nu se puteau concepe, pentru că imediat erai arătat cu degetul de vecini.

Multe dintre cuplurile de acest gen ajung să se destrame, pentru că nu mai reprezintă interes, sau, dacă încheie căsătoria, aceasta se destramă foarte uşor, fapt care demonstrează încă o dată lipsa de responsabilitate şi a adevăratelor valori care trebuie să zidească o familie.

Câteva argumente împotriva convieţuirii fără sacramentul Căsătoriei

Ţinând cont mai mult de curentul aproape general al societăţii în privinţa pregătirii şi încheierii căsătoriei, tinerii care sunt în astfel de situaţii şi care ar vrea să se simtă în regulă şi cu conştiinţa adresează anumite întrebări la care aşteaptă un răspuns: „De ce Biserica nu este de acord cu convieţuirea înainte de căsătorie, având în vedere că trebuie să-mi cunosc foarte bine viitoarea soţie?" „Şi Biserica mai trebuie să se adapteze la noile situaţii ale societăţii!" Sigur că sunt întrebări care ascund în spate multe aspecte.

S-ar putea da următoarele răspunsuri:

Biserica învaţă că oferirea în totalitate a propriului corp unei persoane cu care încă nu ţi-ai legat viaţa ar fi numai o minciună, dacă aceasta nu ar reprezenta semnul şi rodul unei dăruiri personale totale, în care este prezentă întreaga persoană: dacă o persoană şi-ar rezerva chiar şi numai o mică parte sieşi sau posibilitatea de a decide pentru viitor o eventuală separare, deja prin aceasta ea nu s-ar dărui în totalitate (cf. *Familiaris consortio*, 11).

Pentru creştini, raporturile de dinainte de căsătorie ascund şi aduc ofensă adevărului iubirii din următoarele considerente:

- sunt o minciună:

Cei doi se consideră unul pe celălalt soţ şi soţie când ştiu foarte bine că nu sunt.

Gândesc că se iubesc, dar, de fapt, încă nu au ales să împărtăşească unul cu celălalt iubirea, fiind în căutarea plăcerii. Străduinţa pentru o viaţă castă şi renunţarea la plăcerea conjugală nu diminuează iubirea, din contră, creează premisele pentru ca ea să devină mai autentică şi solidă.

- nu permit să se dăruiască în totalitate:

Cei doi sunt conştienţi că încă nu sunt căsătoriţi, drept urmare, gândesc că sunt liberi pentru viitor şi se pot lăsa fără probleme dacă relaţia nu mai funcţionează. Ei trebuie să ştie că, deşi au parcurs un drum de integrare afectivă, consimţământul la căsătorie nu este o simplă formalitate, ci este un moment decisiv pentru viaţa celor doi. Prin consimţământ apare libera decizie de „a se lega" reciproc şi de a aparţine unul altuia pentru totdeauna.

- exclude intenţionat viaţa:

Dacă nu sunt oficial soţ şi soţie, dintre cei doi tineri se exclude şi intenţia de a da viaţă. În consecinţă, cei doi nu doresc copii tocmai pentru că nu au siguranţa că ei vor rămâne împreună pentru tot restul vieţii. Ca atare, e mai bine să fie evitaţi decât să devină apoi un inconvenient în eventualitatea unei despărţiri. De aici se ajunge din nou la instrumentalizarea actului sexual, la evitarea vieţii, la instrumentalizarea persoanei de către persoană.

Trebuie să amintim aici şi suferinţa pe care de multe ori o îndură părinţii sau alte persoane când întâmpină o opoziţie totală din partea acestor tineri care nu vor nici măcar să stea de vorbă despre o posibilă punere în ordine a vieţii proprii. Nu mai vorbim despre glasul conştiinţei, care este înăbuşit sau tratat cu indiferenţă.

Cum se poate remedia, măcar în parte, această situaţie

O situaţie de fapt ca aceasta poate întâmpina din partea preoţilor diferite atitudini. Una ar putea fi indiferenţa: „Oricum, nu se poate face nimic, trebuie să fie lăsaţi în pace şi, când se vor decide să se căsătorească, vor anunţa”. O altă posibilă atitudine a preotului este tratarea lor cu duritate, cu ameninţări de tot felul, faţă de ei şi familiile lor. Această atitudine trezeşte de cele mai multe ori ostilitate.

O ultimă atitudine posibilă ar fi cea a răbdării, a rugăciunii, a însoţirii pastorale prin întruniri catehetice personale sau de grup, prin care să fie conştientizaţi de adevăratele fundamente pe care trebuie să se construiască o familie durabilă.

Va trebui să se folosească toate momentele, inclusiv predicile, pentru explicarea pe lung şi pe larg a implicaţiilor nefaste pe care acest stil de viaţă le poate avea atât pentru ei, cât şi pentru ceilalţi care au nevoie de persoane şi familii sănătoase din punct de vedere uman, social şi religios.

Poate mulţi dintre tineri nu ştiu că, alegând să trăiască o astfel de viaţă dezordonată, nu pot primi dezlegare la spovadă până nu îşi reglementează situaţia într-o formă sau alta. Sigur că la acest punct trebuie subliniată dificultatea pe care o are un preot care ţine la principiile unei spovezi bune, când i se spune din partea penitentului că a mai fost la un alt preot tot în această situaţie şi i s-a dat dezlegare, nemaiconsiderându-se un păcat.

Emigranţii şi munca

S-a fixat foarte mult în mintea multora dintre ai noştri plecaţi în străinătate ideea că singurul motiv pentru care ei sunt acolo este acela de a munci, ca să poată câştiga bani pentru numeroasele necesităţi. Şi eu cred că misiunea preotului, care are în păstorire o comunitate de români emi-

granți, este şi aceea de a-i conştientiza că au de transmis un mare dar pe care, la rândul lor, l-au primit de la înaintaşi, şi anume darul trăirii credinței. Este foarte adevărat că mulți episcopi, preoți şi laici din țările care îi găzduiesc pe ai noştri recunosc deschis faptul că văd în multe persoane şi familii de-ale noastre o credință solidă. Fără dubii, această situație este un dar de la Dumnezeu, care a găsit un teren prielnic la înaintaşii noştri, episcopi, preoți sau laici.

Dar, ca orice tezaur dumnezeiesc, şi acesta trebuie nu numai folosit şi păstrat în mod egoist, ci semănat şi fiecărui om de bunăvoință. Sigur că nu este întotdeauna uşor, având în vedere că se întâlnesc tot felul de atitudini menite să distrugă valorile credinței. Este de-a dreptul lăudabil spiritul de jertfă pe care îl manifestă multe familii de români care vin cu copiii, unii chiar mici, de la distanțe considerabile, pentru a putea participa şi trăi o Liturghie în limba maternă, care reprezintă, spun ei, o încărcare interioară pentru o săptămână.

Din realitatea pe care am cunoscut-o la Verona, pot spune, pentru cei care încă nu ştiu, faptul că majoritatea oamenilor noştri prestează muncile cele mai grele şi uneori înjositoare: pe şantiere, sau închişi în case ore sau zile pentru a-i asista pe bătrâni, pentru a-i îngriji pe copiii din familii de bani-gata care le consideră ca pe nişte sclave; sau în agricultură, unde-i muncă multă şi prost plătită. Munci ca acestea îi duc pe mulți la îmbolnăviri, trebuind să îndure multe, mai ales în aceste vremuri, când este mare lipsă de locuri de muncă şi nu îți poți găsi uşor altceva. Şi, uite aşa, se întinde coarda prea mult, până când se rupe. Sigur că un rol mare față de astfel de persoane îl au preoții care sunt trimişi acolo. Dar atât prin rugăciune, cât şi prin două cuvinte pe care un preot aici, acasă, le poate spune la sfârşitul fiecărei Liturghii, cum ar fi: „Salutați-i şi pe copiii sau neamurile voastre din străinătate, asigurându-i de rugăciunea şi gândul nostru bun!”, pot însemna foarte mult pentru cei care au nevoie de încurajare.

O ocazie potrivită pentru a le manifesta aprecierea şi recunoştința este perioada de concediu, în care inițiativele pentru ei pot fi dintre cele mai variate. Ştim că, de multe ori, fără prea multă insistență, ei pot reprezenta şi un mare ajutor pentru diferite inițiative care sunt în curs de desfăşurare în parohii. Cu tact şi adevărată dragoste creştinească față de persoanele lor, se pot face multe lucruri frumoase.

Concluzie

Fiind la sfârşitul prezentării acestei realități a familiei care se confruntă cu fenomenul emigrării, sper să fi reuşit măcar în parte oglindirea realității familiilor noastre aşa cum am perceput-o acolo. Subliniez încă o dată

că este o realitate grea, complexă, care presupune mult spirit de jertfă. Sunt unii dintre ei care afirmă că, dacă ştiau prin câte pot trece, cu siguranță ar fi rămas în țară. Spun asta, în special, aceia care şi-au pierdut familia, prietenii şi se simt destul de apăsați, în ciuda faptului că poate au nişte bani.

Este apreciabilă şi lăudabilă înțelepciunea episcopilor noştri, care, beneficiind şi de un suport destul de consistent de personal, au avut mereu grijă ca, cel puțin acolo unde a fost posibil, să fie prezent permanent un preot care să-i unească şi să-i conducă pe calea evangheliei pe cei care au emigrat. Grija şi atenția dezinteresată față de ei trezesc nu numai o mulțumire pentru faptul că nu sunt lăsați ai nimănui, dar şi iubirea şi recunoştința pe care ştiu să o arate față de preotul care este creştin împreună cu ei şi păstor dedicat pentru cauza lor.

CĂSĂTORIA, SACRAMENT AL NOII ALIANȚE

Asist. univ. dr. pr. Iosif IACOB[1]

Rezumat: Documentele Conciliului al II-lea din Vatican ca *Lumen gentium*, *Apostolicam actuositatem*, *Sacrosanctum Concilium*, şi mai ales *Gaudium et spes* subliniază interesul pe care Biserica îl manifestă pentru sacramentul Căsătoriei, în contextul evoluțiilor şi noilor viziuni propuse de societatea actuală (divorţ, avort, mişcările feministe etc.).

Societatea contemporană, în urma unei lungi şi consolidate tradiții teologice a căsătoriei, este chemată să pună în aplicare în viața de familie a vremurilor noastre principiile propuse de evanghelie, în scopul de a trăi o viață de căsătorie „în Cristos".

Viziunea biblică a persoanei umane, modul în care natura şi harul sunt percepute sunt punctele de plecare şi de referință pentru o imagine complexă şi obiectivă cu privire la sacramentul Căsătoriei. Natura, valoarea, efectele şi scopul Căsătoriei propuse de tradiția bisericească sunt aspecte fundamentale care dau consistență acordului Căsătoriei sacramentale.

Moralitatea conjugală are fundamentul ultim nu în legile omeneşti, ci în legile divine pe care omul nu le poate schimba în funcție de propriile interese. Statul, în calitate de reprezentant şi garant al bunăstării comunității, este acuzat de promovarea valorilor şi principiilor pentru binele familiei şi implicit al societății în sine, a cărui unitate de bază este familia. În acest sens, conciliul încurajează apropierea dintre valorile doctrinei şi spiritul societății de astăzi, precum şi sensibilizarea opiniei publice față de valorile doctrinare şi de credință.

Viziunea personalistă propusă de conciliu, precum şi vocația la sfinţenie în viața de căsătorie, împreună cu ceea ce dragoste şi procrearea constituie într-o comunitate completă şi stabilă a vieții conjugale, corespunde valorilor propuse de către Biserică drept o realitate sacramentală a căsătoriei, în conformitate cu voința lui Cristos pentru starea de bine a persoanei şi a întregii omeniri.

Cuvinte cheie: căsătorie, Conciliul Vatican II, doctrina Bisericii, iubirea conjugală, procrearea, moralitatea conjugală, credință, stat.

Summary

Documents of Vatican II as *Lumen Gentium*, *Apostolicam Actuositatem*, *Sacrosanctum Concilium*, and especially *Gaudium et Spes* highlight the interest that the Church manifests for the Sacrament of Matrimony, in the context of developments and new vision proposed by the present society (divorce, abortion, feminist movements etc.).

[1] Universitatea „Al.I.Cuza" Iaşi, Facultatea de Teologie Romano-Catolică, email: iosifiac@yahoo.com.

The contemporary society, following a long and reinforced theological tradition of marriage, is called to implement into the family life of our times, the principles proposed by the gospel in order to live a married life "in Christ".
The biblical vision of the human person, the way the nature and the grace are perceived are points of departure and reference for a complex and objective view on the sacrament of marriage. The nature, the value, the effects and purposes of marriage proposed by the ecclesiastical tradition are fundamental aspects that give consistency to the consent of sacramental marriage.
The conjugal morality has its ultimate foundation not in human laws but in the divine laws that man cannot change according to its own interests. The state, as representative and guardian of the community wellbeing, is charged with promoting the values and principles for the good of the family and implicitly of the society itself, whose basic unit is the family.
In this regard the Council encourages the closeness between the values of the doctrine and the spirit of today's society, as well as raising public awareness to doctrinal lasting values of faith.
The personalist vision proposed by the council, as well as the vocation to holiness in married life, along with what love and procreation represents in a full and stable community of conjugal life corresponds to the values proposed by the Church as a sacramental reality of marriage, according to Christ's will for the wellbeing of the person and all mankind.
Key words: marriage, Vatican Council II, Church doctrine, conjugal love, procreation, marital morality, faith, state.

Forma de viață prin care laicul își găsește plinătatea menirii sale este cea oferită de sacramentul căsătoriei şi viața de familie. În acest ambient el este chemat să colaboreze în vederea realizării Împărăției lui Dumnezeu; aici i se oferă posibilitatea să fie o imagine a lui Cristos în lume. În legătura conjugală, soții, prin misiunea pe care o au unul față de celălalt şi împreună față de copii, dau dovada unei vocații particulare care, în virtutea sacramentului Căsătoriei, este un simbol al iubirii reciproce dintre Cristos şi Biserică, iubire în care se află imboldul unei continue şi reciproce perfecțiuni.

Conciliul al II-lea din Vatican a avut în vedere în diferite contexte şi a trata din mai multe perspective realitatea căsătoriei. Astfel, semnificative referințe şi abordări găsim în toate documentele conciliare, însă sunt subliniate în mod particular *Lumen gentium*, *Apostolicam actuositatem, Sacrosanctum concilium* şi în mod special *Gaudium et spes*[2]. Această multiplă abordare evidențiază interesul manifestat de Biserică în această problematică în mod special în contextul actualității nenumăratelor probleme

[2] Tratarea problemei căsătoriei în cadrul Conciliului al II-lea din Vatican poate fi regăsită în următoarele documente şi paragrafe: *Lumen gentium*, 11, 35, 41; *Gaudium et spes*, 47-52; *Sacrosanctum concilium*, 77-78; *Apostolicam actuositatem*, 11, 30; *Gravissimum educationis*, 3; *Dignitatis humanae*, 5.

legate de căsătorie şi familie, aşa cum sunt propuse spre dezbatere de societate[3].

1. Scurt parcurs istoric

Căsătoria, deşi înrădăcinată în evenimentul creaţiei omului şi în formarea comunităţii creştine de către Isus Cristos, găseşte caracterul său sacru în baza uniunii care există între Cristos şi Biserică. Unirea dintre bărbat şi femeie în istoria civilizaţiei a avut întotdeauna o dimensiune religioasă. Această dimensiune nu a putut fi exclusă.

Şi în istoria poporului lui Israel găsim o viziune puternic legată de modul în care este concepută căsătoria în tradiţia creştină; căsătoria face referinţă la intervenţia Creatorului (*Gen* 2, 24), intervenţie care mai târziu va primi o semnificaţie mântuitoare, întrucât este expresia alianţei dintre Dumnezeu şi poporul ales. În Isus Cristos se pune din nou în lumină proiectul iniţial al lui Dumnezeu, care s-a maturizat în societate o dată cu trecerea timpului (*Mt* 19).

Comunităţile creştine caută să trăiască şi să aplice vieţii de căsătorie noile principii care ies la iveală din predica lui Isus şi a apostolilor săi. Practic, chiar rămânând strâns legaţi tradiţiilor de care aparţineau, se realizează o nouă realitate matrimonială trăită „în Domnul”, distingându-se de căsătoria dintre păgâni prin faptul că aceasta era trăită în respectul absolut al fidelităţii conjugale şi asumându-şi obligaţia indisolubilităţii[4]. O dată cu trecerea timpului ia naştere un alt aspect care constă în a însoţi celebrarea nupţială cu acte care au o profundă semnificaţie religioasă, în care intervenţia autorităţii ecleziastice era necesară mai mult din punct de vedere moral, întrucât nu se poate vorbi încă despre o reglementare juridică a căsătoriei.

Reglementarea juridică se va realiza în timp o dată cu procesul de instituţionalizare a Bisericii, în particular după căderea Imperiului Roman de Apus şi decăderea puterii statale. Aşa începe să apară un interes mai pronunţat al Bisericii pentru raporturile sociale.

Începutul celui de-al doilea mileniu găseşte „instituţia căsătoriei” reglementată în baza unor norme juridice şi de către autoritatea bisericească. Studiile juridice şi teologice prezintă căsătoria ca fiind unul dintre deosebitele mijloace de sfinţire instituite de Cristos. Jurisdicţia exclusivă asupra

---

[3] În perioada anilor 1960-1980, în cea mai mare parte a ţărilor occidentale s-au făcut mari demersuri şi presiuni în ambientul civil, în vederea legalizării divorţului şi a avortului. Problema reglementării naşterilor, a divorţului şi a altor aspecte legate de viaţa de cuplu era mult vizată de opinia publică şi se aştepta o poziţie inovatoare şi din partea Bisericii, în acest context istoric.

[4] Cf. P. Moneta, „Il matrimonio…”, în *Il diritto nel mistero della Chiesa*, III, Roma, 1992, 166.

căsătoriei din partea Bisericii se va consolida în prima jumătate a celui de-al doilea mileniu, datorită aprofundărilor doctrinare[5].

O dată cu începutul epocii moderne, perioadă în care puterea statală reîncepe să se consolideze, întâlnim noi realități sociale care vor aduce schimbări în practica matrimonială canonică, întrucât anumite practici dintre cele înrădăcinate în tradiția bisericească nu vor fi acceptate de legislația civilă (ex.: căsătoria minorilor, controlul părinților, regulile formale de celebrare a căsătoriei). Aceste noi exigențe vor găsi în *Conciliul Tridentin* un punct important, întrucât, începând din acest moment, în celebrarea căsătoriei, se va cere o formă specială în vederea validității sacramentului[6].

În conformitate cu aceste noi formulări, doctrina juridică a început să facă o distincție în cadrul actului formal al legăturii conjugale între contract şi sacrament, în care primul, adică contractul, este văzut ca un simplu act uman realizat în baza dreptului natural de care se bucură fiecare persoană şi stă în competența autorității civile, iar al doilea, sacramentul, exclusiv de drept ecleziastic, ca instrument pentru obținerea harului[7].

O dată cu reforma franceză se realizează şi ruptura totală între jurisdicția ecleziastică asupra căsătoriei şi cea statală. Căsătoria civilă va fi văzută ca fiind unica valabilă recunoscută de stat. Va fi organizată în toate aspectele sale de norme civile, considerând căsătoria religioasă doar un act de cult fără nici o relevanță în legislația civilă[8].

Pe de altă parte, Biserica continuă să considere ca fiind valabilă numai căsătoria realizată în baza legii ecleziastice specifice tuturor credincioşilor. O dată cu trecerea timpului, prin acorduri şi înțelegeri între Sfântul Scaun şi diferitele state, căsătoria canonică va începe să aibă relevanță juridică şi în ambientul civil. Acest lucru însă nu poate fi pus în discuție cât priveşte doar căsătoria civilă. Biserica, de fapt, trebuie să rămână fidelă misiunii încredințate ei, în baza căreia prevalează principiul că legătura de căsătorie dintre botezați ridicată la demnitatea de sacrament de Cristos, reprezintă o realitate spirituală la care ea nu poate să renunțe[9].

Papa Leon al XIII-lea afirmă în Enciclica *Arcanum divinae sapientiae,* în favoarea jurisdicției pe care Biserica o exercită asupra sacramentului Căsătoriei, următoarele: „De aceea, fiind căsătoria prin natura sa o realitate întru totul sacră, este drept ca ea să fie organizată şi moderată nu de

[5] Cf. P. Moneta, „Il matrimonio…", 167.

[6] Cf. F. Salerno, „La dignità sacramentale del matrimonio nella storia della Chiesa", *Monitor eccleziasticus* 28 (1993) 41.

[7] Cf. F. Salerno, „La dignità sacramentale…", 44-46.

[8] Cf. J. Hendrix, „Battesimo, fede e sacramentalità del matrimonio", *Ius Ecclesiae* 8 (1996) 669-771.

[9] Cf. P. Moneta, „Il matrimonio…", 171.

puterea principilor, ci de autoritatea divină a Bisericii”[10]. Aceste idei au fost preluate şi prezentate la nivel strict juridic în „Codex Iuris Canonici” din 1917. Aici găsim afirmată competenţa civilă asupra căsătoriei numai în ordinea efectelor strict civile, susţinând competenţa ecleziastică în celebrarea căsătoriei, „printr-un drept propriu şi exclusiv”[11].

Papa Pius al XI-lea va susţine şi confirma jurisdicţia Bisericii asupra sacramentului căsătoriei, combătând efectele laiciste ale timpului, care negau chiar şi efectele benefice existente în cadrul sacramentului căsătoriei. Întrucât sacramentalitatea este acel bine care precede celelalte beneficii esenţiale ale căsătoriei, ei i se recunoaşte o mare relevanţă, întrucât „însăşi căsătoriei naturale îi este inerent ceva sacru şi religios, însă nu ca fiind o adăugire, ci acel sacru care face parte din însăşi natura fiinţei umane, nu primit, ci aparţinând însăşi naturii. Sensul sacru al căsătoriei care este intim legat de aspectele religioase şi de ordinea lucrurilor sacre derivă atât din originea sa divină, cât şi din finalitatea sa – procrearea şi educaţia religioasă (îndrumarea spre Dumnezeu)”[12].

O dată cu apariţia Codului de Drept Canonic din 1983, se trece de la o viziune generală, în care au relevanţă toţi creştinii botezaţi care sunt supuşi legii canonice, la cea a creştinilor botezaţi numai în Biserica Catolică sau primiţi în ea[13]. În acest sens, normativa ecleziastică reglementează numai căsătoria catolicilor, căsătorie care este supusă atât dreptului divin, cât şi dreptului canonic.

2. Viziunea Magisteriului la momentul deschiderii Conciliului

2.1. Fidelitate şi continuitate

Doctrina creştină este un tezaur viu, cuvinte care sunt duh şi viaţă[14]. Tocmai datorită faptului că este viu, depozitul credinţei oferă în orice moment şi în orice circumstanţă istorică, rămânând autentic şi fidel sieşi, noi roade care se manifestă şi acţionează în viaţa Bisericii. Înainte de a pătrunde în învăţătura conciliului care vorbeşte în modul său oamenilor societăţii timpului, ne-ar putea ajuta o succintă prezentare a depozitului Revelaţiei care va fi sămânţa prin care Conciliul va aduce roadele sale. Este necesar a sublinia acest lucru şi dintr-o motivaţie cu caracter istoric, tocmai pentru a

---

[10] Leon pp. XIII, Enc. *Arcanum divinae sapientiae* (10.02.1880), în *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, Milano 1986, 160-161; *ASS* 12 (1879-1880) 388-394.

[11] *CIC* 1917, can. 1960.

[12] Pius pp. XI, Enc. *Casti Connubii* (31.12.1930), în *Matrimonio e familia nel magistero della Chiesa*, Milano 1986, 135 ; *AAS* 22 (1930) 571-573.

[13] Cf. *CIC*, can. 11.

[14] Cf. *In* 6,63.

combate pozițiile care văd în Vatican II doar un punct de plecare, uitând legăturile sale şi, mai ales, fidelitatea sa față de Tradiția Bisericii.

Chiar dacă continuitatea este o caracteristică a oricărui act al magisteriului, Vatican II, pentru a evita ca limbajul său preponderent pastoral să fie rău interpretat, a ținut să sublinieze în mod explicit această continuitate[15].

Conciliul subliniază continuitatea cu poziția magisteriului preconciliar în privința concepției biblice asupra omului, aspecte care stau la baza moralei creştine despre păcat, despre legătura dintre natură şi har, gratuitatea harului etc., manifestându-şi dorința de a le prezenta într-un mod mai clar pentru omul secolului XX. Va vorbi în puține rânduri despre *supranatural*, însă va insista asupra aspectului divin al omului, al divinizării sale, de a fi asemenea lui Dumnezeu şi, mai ales, de a nu se face o confuzie între istoria mântuirii şi cea a omenirii, Cristos fiind şi rămânând unicul mântuitor al omului.

În acelaşi timp, Conciliul confirmă poziția obiectivă asupra conținutului învățăturii morale a Bisericii, în special în ceea ce priveşte morala conjugală: indisolubilitatea căsătoriei, inseparabilitatea dintre iubire şi procreare, poziția față de curentele care promovau legalizarea avortului şi a contracepției. Toate aceste aspecte sunt atinse avându-se ca fundament poziția magisteriului ordinar şi extraordinar al Bisericii. Este incorect a atribui conciliului asumarea pretenției de a lăsa conştiința morală a individului fără o susținere din partea Tradiției şi a Magisteriului. Mai mult, el afirmă obiectivitatea moralei creştine, subliniind că nu este conştiința omului cea care creează şi defineşte valorile[16] şi că doar în Cristos aceste valori pot fi cu adevărat cunoscute şi trăite[17]. În acest sens, chiar capitolul întâi al părții a doua din *Gaudium et spes*, dedicat căsătoriei şi familiei, trimite în mod explicit la principiile propuse în precedență despre familie aşa cum se găsesc în Sf. Scriptură, Sf. Augustin, Sf. Toma şi Magisteriul Papei Pius al XI-lea şi al Papei Pius al XII-lea[18].

2.2. Aspecte clare ale învățăturii Bisericii

La începerea Conciliului, adevărurile revelate cu privire la căsătorie şi familie erau deja în cea mai mare parte clarificate de către Magisteriu. Ne gândim la doctrina ce nu putea fi pusă în discuție de către teologi, ținând cont de insistența şi radicalitatea cu care aceasta a fost proclamată. Aşa

[15] Cf. R.G. de Haro, *Matrimonio e famiglia nei documenti del magistero*, Ares, Milano 2000, 173-174.

[16] Cf. *Gaudium et spes*, 16 şi *Dignitatis humanae*, 3.

[17] Cf. *GS*, 22, 28.

[18] Putem aminti: Enciclica Papei Pius al XI-lea *Casti connubii* (31 decembrie 1930) şi intervențiile Papei Pius al XII-lea prin *Discursul adresat moaşelor* din 29 octombrie 1951 şi cel adresat membrilor Asociației italiene a familiilor numeroase, din 20 ianuarie 1958.

cum aminteşte conciliul, în afara acelor adevăruri privitoare la credinţă şi moravuri pe care Magisteriul le propune în mod definitiv, se găsesc şi cele în şi prin care Suveranii Pontifi doresc să sublinieze că trebuie să se manifeste o adevărată şi autentică adeziune, adeziune care este cerută, „mai ales, din natura documentelor, sau din repetarea deasă a aceleiaşi învăţături, ori din însuşi modul de exprimare”[19].

2.2.1. Natura, valoarea şi finalităţile căsătoriei

Un argument asupra căruia Magisteriul bisericesc se pronunţase în mai multe rânduri, şi era bine conturată şi definită orientarea, era cel al *naturii*, *valorii* şi *finalităţilor* căsătoriei. Căsătoria a fost instituită de Dumnezeu şi nu are la origine voinţa omului. Prin căderea omului în păcat şi căsătoria, împreună cu întreaga natură omenească, a resimţit urmările, dar a fost ridicată de la demnitatea pierdută, prin patima, moartea şi învierea lui Cristos, ba, mai mult, primeşte o nouă demnitate, cea sacramentală[20].

Căsătoria, ca instituţie voită de Dumnezeu şi orânduită după criterii divine şi umane, ia naştere în urma unui *pact* între cei doi soţi. Conţinutul acestui pact, tutelat şi de voinţa divină, are drept caracteristici unitatea şi indisolubilitatea, iar ca finalităţi principale, unirea matrimonială are în vedere procrearea şi educarea fiilor[21]. În afara acestor finalităţi, doctrina aminteşte şi alte finalităţi care sunt cunoscute ca având un caracter secun-

---

[19] *LG*, 25.

[20] Documentele preconciliare în care magisteriul se pronunţă cu privire la aceste aspecte sunt: Decr. *Pro Armenis* în cadrul Conciliului din Florenţa (1439): DS 1327; Conciliul Tridentin, Ses. XXIV, Decr. *De doctrina sacramenti matrimonii*: DS 1800-1801; Pius pp. VI, Scris. *Deessemus Nos* (16 septembrie 1788): *Ins.* 43; Leon pp. XIII, *Inscrutabili* (21 aprilie 1878): *Ins.* 123; Enciclica *Arcanum divinae sapientiae* (10 noiembrie 1880): *Ins.* 147-153; Pius pp. XI, Enc. *Casti connubii*: *Ins.* 267-268.

[21] Aceste aspecte pot fi găsite în documente precum: Conciliul din Florenţa (1439), Decr. *Pro Armenis*: DS 1327; Conciliul Tridentin, Ses. XXIV, Decr. *De doctrina sacramenti matrimonii*: DS 1797-1798, 1802, 1805, 1807; Benedict pp. XIV, Enc. *Matrimonii* (11 aprilie 1741): *Ins.* 1; Const. ap. *De miseratione* (3 noiembrie 1741): *Ins.*3; Leon pp. XIII, *Quod apostolici* (28 decembrie 1878): *Ins.* 127; Enc. *Arcanum divinae sapientiae*: *Ins.* 147-148; Pius pp. XI, Enc. *Casti connubii*: *Ins.* 267-284, 294-297; Pius pp. XII, Enc. *Sertum laetitia* (1 noiembrie 1939): *Ins.* 423. Magisteriul bisericesc nu se pronunţase, înainte de Conciliu, în mod destul de clar şi fără echivoc asupra naturii pactului conjugal. În tradiţia teologică, de cele mai multe ori, prin pact se înţelegea acel consimţământ, în vederea unei uniri exclusive şi indisolubile, între un bărbat şi o femeie, având ca scop procrearea şi educarea copiilor. În câmpul canonic însă, pactul reprezenta, din acest punct de vedere, o cesiune a unor drepturi (ex.: *ius ad corpus*). Chiar dacă aceste două poziţii coexistă, fiecare reprezentând aspecte diferite ale unicului legământ, Magisteriul, de cele mai multe ori, atunci când vorbeşte despre căsătorie foloseşte expresia consacrată în câmpul teologic *societas coniugalis*: Leon pp. XIII, Enc. *Rerum novarum* (15 mai 1891): *Ins.* 210; Enc. *Arcanum divinae sapientiae*: *Ins.* 153. Uneori apare sub forma de cesiune a dreptului reciproc asupra corpului (can. 1081 § 2., *CIC* 1917).

dar. Aceste finalități doresc să evidențieze fragilitatea şi limitele ființei umane, subliniind importanța sprijinului şi ajutorului reciproc şi remediul împotriva concupiscenței[22].

Consimțământul soților sau pactul conjugal este în acelaşi timp imagine a legăturii sacramentale. De aceea, între soții creştini nu poate exista un pact matrimonial care să nu fie în acelaşi timp şi legământ sacramental[23].

Referitor la efectele şi roadele sacramentului căsătoriei, există o bogată şi variată documentație în care se subliniază că acest sacrament le conferă celor care au dispozițiile necesare harul habitual şi o deschidere spre harurile actuale, pentru a trăi cu responsabilitate şi în sfințenie obligațiile propriei stări de viață[24]. Dacă ar fi să facem o sinteză cu privire la perfecțiunile pe care Dumnezeu le oferă căsătoriei şi vieții de familie, aşa cum sunt văzute şi prezentate de Magisteriul ecleziastic până la momentul Conciliului, le-am putea rezuma în următoarele trei valori: *bonum prolis, bonum fidei* şi *bonum sacramenti*[25].

2.2.2. Morala conjugală

O primă idee care reiese din documentele conciliare referitoare la aspectele morale este aceea a faptului că legătura de căsătorie este văzută ca fiind o realitate bună şi sfântă. Cu toate acestea, celibatul are o mai mare valoare, căsătoria dând naştere unei misiuni inferioare celei care se naşte din carisma celibatului. Până la Conciliul al II-lea din Vatican era explicit formulată ideea că prin căsătorie soții creştini sunt chemați să caute viața de sfințenie, fără ca această chemare să constituie o obligație fundamentală în împlinirea menirii lor pe acest pământ. Sfințenia era o obligație însă pentru cei care alegeau viața consacrată şi de celibat. Această viziune are adânci rădăcini în tradiția teologică creştină[26].

---

[22] Cf. *CIC* 1917, can. 1013 § 1; Pius pp. XI, Enc. *Casti connubii*: *Ins*. 319; Pius pp. XII, Discursul ținut la Tribunalul Apostolic Rota Romana (3 octombrie 1941): *Ins*. 470; Discursul ținut participanților la Congresul italian al moaşelor (29 octombrie 1951): *Ins*. 633-634.

[23] Găsim abordat acest argument în documente precum: Pius IX, *Syllabus* (8 decembrie 1864) *Ins*. 114; Leon pp. XIII, Scris. *Ci siamo* (1 iunie 1879): *Ins*. 132; Enc. *Arcanum divinae sapientiae*: *Ins*. 169; Pius pp. X, Scris. *Afflictum proprioribus* (24 noiembrie 1906): *Ins*. 252; Pius pp. XI, Enc. *Casti connubii*: *Ins*. 270; Pius pp. XII, Discursul din 5 martie 1941: *Ins*. 446 ş.u.

[24] Cf. Conciliul Tridentin, Ses. XXIV, Decr. *De doctrina sacramenti matrimonii*: DS 1799; *CIC* 1917, can. 1110; Leon pp. XIII, Enc. *Arcanum divinae sapientiae*: *Ins*. 174; Pius pp. XI, Enc. *Casti connubii*: *Ins*. 301-305; Pius pp. XII, Discursul din 17 februarie 1945: *Ins*. 513; Discursul din 29 octombrie 1951: *Ins*. 625-626; Enc. *Sacra virginitas*: *Ins*. 716-717.

[25] Amintim în mod particular două documente în care sunt menționate şi tratate valorile căsătoriei sub această formă: Conciliul din Florența (1439), Decr. *Pro Armenis*: DS 1327; Pius pp. XI, Enc. *Casti connubii*: *Ins*. 273-305.

[26] Cf. Conciliul I din Toledo, can. 236: DS 206; Conciliul al II-lea din Lateran (1139), can. 23: DS 718; Inocențiu pp. III, Scris. *Eius exemplo*: DS 794; Conciliul al IV-lea din Lateran:

O altă idee prezentă în doctrina magisteriului sublinia faptul că legământul căsătoriei, în vederea împlinirii valorilor şi finalităţilor pentru care este realizat, este susţinut şi organizat în baza unor legi divine pe care omul nu le poate schimba după bunul său plac sau în funcţie de propriile interese. Respectarea acestor norme reprezintă singura cale în vederea reuşitei vieţii de familie şi a fericirii soţilor şi, în acelaşi timp, garantează binele întregii societăţi[27].

Prin voinţa lui Dumnezeu, viaţa omului este sacră din primul moment al conceperii. Căsătoria este în serviciul vieţii şi, conform viziunii magisteriului, nimic nu poate justifica avortul şi nici un alt act îndreptat împotriva vieţii[28].

Într-o altă ordine de idei, referitor la relaţia dintre iubire şi procreare, învăţătura magisteriului tradiţional al Bisericii subliniază că nu este permis soţilor creştini să creeze o ruptură între iubirea conjugală şi procreare. În acest sens, este specificat faptul că este în mod intrinsec imorală orice formă de contracepţie sau de sterilizare. Tratând aceste probleme, documentele magisteriale subliniază în mod particular aspectul intrinsec incorect, prin însăşi legea divină, a oricărui tip de perversiune a actului conjugal. Este însă licită folosirea perioadelor de infertilitate în cazul în care există grave motive, în vederea reglementării naşterilor sau a altor situaţii care pot apărea în viaţa de cuplu[29].

DS 802; Conciliul din Florenţa (1439), Decr. *Pro Jacobitis*: DS 1353; Conciliul Tridentin, Ses. XXIV, Decr. *De doctrina sacramenti matrimonii*: DS 1810; Leon pp. XIII, Scris. *Il divisamento*: *Ins*. 222; Pius pp. XII, Discursul din 23 septembrie 1951: *Ins*. 591; Enc. *Sacra virginitas*: *Ins*. 707-720.

[27] Cf. Conciliul Tridentin, Ses. XXIV, Decr. *De doctrina sacramenti matrimonii*: DS 1800; Pius pp. VIII, Enc. *Traditi humilitati* (24 mai 1829): *Ins*. 64; Leon pp. XIII, Enc. *Arcanum divinae sapientiae*: *Ins*. 152; Pius pp. XI, *Casti connubii*: *Ins*. 267; Pius pp. XII, Discursul din 20 septembrie 1949: *Ins*. 545-546; Discursul din 2 noiembrie 1950: *Ins*. 571-572.

[28] Cf. Ştefan pp. V, Scris. *Consuluisti de infantibus* (14 septembrie 891): DS 670; Inocenţiu XI, Decr. *Sancti officii, Errores doctrinae moralis laxioris*: DS 2134; Leon pp. XIII, *Răspunsuri ale Sfântului Oficiu la diferitele întrebări legate de valoarea vieţii intrauterine* (14 august 1889): DS 3258; 24 iulie 1895: DS 3298; 4 mai 1898: DS 3336-3338; Pius pp. XI, Enc. *Casti connubii*: *Ins*. 323-327; Pius XII, Discursul din 29 octombrie 1951: *Ins*. 597-598; Discursul din 2 noiembrie 1950: *Ins*. 660-665.

[29] Cf. Pius pp. V, *Catehismul Conciliului Tridentin*, p. II, c. 7, n. 13; Pius pp. VII, *Răspunsul Penitenţieriei apostolice cu privire la folosirea onanistică a căsătoriei* (23 aprilie 1822): DS2715; Grigore pp. XVI, *Răspunsul Penitenţieriei apostolice cu privire la folosirea onanistică a căsătoriei* (8 iunie 1842) (DS 3638-3640); Pius pp. XI, Enc. *Casti connubii*: *Ins*. 314-315; Scris. Ap. *Con singolare compiacenza* (18 ianuarie 1939): *Ins*. 413; Pius pp. XII, Discursurile ţinute în 5 martie 1941: *Ins*. 451-453; 29 octombrie 1951: *Ins*. 613; 19 mai 1956: *Ins*. 740-745. Despre aspectul ilicit al sterilităţii directe, temporare sau perpetue: Pius pp. XI, Enc. *Casti connubii*: *Ins*. 328-331; Discursul din 23 decembrie 1933: *Ins*. 406-407; Pius pp. XII, Discursurile din: 7 septembrie 1953: *Ins*. 684-689; 8 octombrie 1953: *Ins*. 693-696; 12 septembrie 1958: *Ins*. 787-790. Cu privire la abstinenţa de la actul conjugal, Biserica a învăţat întotdeauna susţinând legitimitatea acestei practici, chiar o recomandă

Referitor la importanța fidelității conjugale, magisteriul bisericesc subliniază că orice fel de atentat la adresa fidelității conjugale, chiar şi doar la nivel de dorință, este în mod grav păcat. La fel, constituie păcat împotriva fidelității conjugale şi orice tentativă de fecundație artificială, ca şi tot ceea ce este împotriva iubirii reciproce şi împotriva ordinii stabilite de Dumnezeu, specifică relației conjugale[30].

Morala creştină tradițională solicită să nu se încalce normele cu caracter negativ prezente în cadrul legilor Bisericii, încălcare care ar duce la o ruptură cu ordinea stabilită de legea divină si, mai mult, cere o respectare a tuturor obligațiilor care duc la împlinirea în viața de familie a celor trei valori fundamentale ale căsătoriei: *bonum prolis, bonum fidei, bonum sacramenti*.

2.2.3. Raportul familie – societate

O primă poziție care stă la baza multor altor poziții referitoare la statutul familiei în societate este aceea care prezintă această comunitate ca instituția de bază care este destinată să transmită şi să dezvolte viața în cadrul societății. Familia este, aşadar, anterioară societății şi pentru aceasta ea constituie principalul fundament pe care întreaga sa viață se sprijină şi de care depinde. De binele şi realizarea familiei depind binele şi împlinirea societății[31].

în anumite situații (cf. *Catehismul Conciliului Tridentin*, p. II, c.7, n. 34), în măsura în care ambii soți îşi dau consimțământul în vederea împlinirii acestei hotărâri. În acelaşi timp, nu găsim în tradiția învățăturii magisteriale o condamnare a actului matrimonial atunci când din cauze naturale soții nu pot procrea (cf. Pius pp. XI, *Casti connubii: Ins*. 319, 366). Au apărut probleme însă o dată cu descoperirea perioadelor infertile, subliniind aspectul că atunci când se urmăreşte folosirea doar a acestor perioade, ar comporta o voință de excludere a procreării. Cu referire la această problemă s-a pronunțat atât Leon pp. XIII, cât şi Pius pp. XII, - Leon pp. XIII, *Răspunsul Penitențieriei apostolice cu privire la folosirea perioadelor infertile* (16 iunie 1880): DS 3148; Pius pp. XII, Discursurile din: 29 octombrie 1951: *Ins*. 617-622; 26 noiembrie 1951: *Ins*. 667; 12 septembrie 1958: *Ins*. 787-790 – însă au rămas anumite aspecte ce necesitau mai multă claritate, aspecte care vor ajunge să fie tratate pe larg în magisteriul papei Paul al VI-lea şi în mod particular în *Humanae vitae*.

[30] Referitor la fidelitatea conjugală, putem remarca: Pius pp. V, *Catehismul Conciliului Tridentin*, p. II, c. 7, n. 24; Pius pp. XI, Enc. *Casti connubii*: *Ins*. 332-334; Pius pp. XII, Discursul din 22 februarie 1944; *Ins*. 507; Mesajul radio din 17 iunie 1945: *Ins*. 515. În privința fecundației artificiale ca grav atentat la adresa fidelității conjugale, amintim: Pius pp. XII, Discursurile din: 29 septembrie 1949: *Ins*. 553-557; 29 octombrie 1951: *Ins*. 637-639; 19 mai 1956: *Ins*. 745-739. Cât priveşte aspectele care sunt împotriva iubirii reciproce şi cele care atentează la ordinea din interiorul familiei, amintim: Pius pp. XI, Enc. *Casti connubii*: *Ins*. 335; Pius pp. XII, Discursul din 2 noiembrie 1950: *Ins*. 571 şi Mesajul radio din 24 decembrie 1953: *Ins*. 706. O doctrină completă şi definitivă cu privire la fecundația artificială o vom regăsi în Instrucția *Donum vitae* (22 februarie 1988).

[31] În intervențiile magisteriale acest argument este atins în mod special începând cu pontificatul papei Leon pp. XIII şi o dată cu apariția primelor documente care tratează teme

În acelaşi timp, drepturile de care se bucură instituţia familiei, care au menirea de a o proteja şi a o ajuta să se desăvârşească în diferitele aspecte şi valenţe ale naturii sale, au origini divine, deci sunt sacre. De aceea, statul nu are doar misiunea de a le recunoaşte şi a le avea în vedere, ci chiar de a le proteja şi a le propune ca purtătoare de valori în vederea desăvârşirii familiei şi, implicit, a societăţii[32]. Şi Conciliul al II-lea din Vatican va aprofunda acest argument şi va sublinia rolul pe care îl au laicii de a sfinţi din interior structurile societăţii în care ei îşi desfăşoară activitatea şi îşi împlinesc atât menirea de cetăţeni, cât şi cea de creştini. Apoi, în Exortaţia apostolică postsinodală *Familiaris consortio* se va preciza şi responsabilitatea prioritară pe care o are însăşi familia de a se apăra şi de a se susţine, fără a se baza sau a aştepta prea mult sprijin din partea statului sau a oricărei alte instituţii[33].

2.2.4. Puterea Bisericii şi a statului în materie matrimonială

Cât priveşte puterea pe care o exercită Biserica asupra sacramentului căsătoriei, încă de la Conciliul din Trento, magisteriul ecleziastic afirmă şi susţine originile sale divine. Astfel, nu este nici o putere umană care poate concede Bisericii o anumită autoritate şi responsabilitate cât priveşte legământul matrimonial, ci, mai degrabă, prin însăşi natura şi misiunea sa, primită de la Cristos, are deplina şi exclusiva putere asupra sacramentelor[34].

Puterea pe care Biserica o exercită asupra sacramentului căsătoriei se manifestă asupra a tot ceea ce ţine de însăşi existenţa acestui sacrament, de natura sa şi de efectele cu caracter religios. Ne referim în mod special la

---

din doctrina socială a Bisericii: Leon pp. XIII, Enc. *Quod apostolici muneris* (28 decembrie 1878): *Ins*. 126-127; Enc. *Arcanum divinae sapientiae* (10 februarie 1880): *Ins*. 174-175; Enc. *Sapientiae christianae* (10 ianuarie 1890): *Ins*. 206-207; Pius pp. XI, Enc. *Ubi arcano* (23 decembrie 1922): *Ins*. 257-259; Enc. *Lux veritatis* (25 decembrie 1931): *Ins*. 404; Pius pp. XII, Scris. *Czestochoviensis Beatae Mariae* (16 ianuarie 1946): *Ins*. 524; Discursul din 20 septembrie 1949: *Ins*. 544; Mesajul radio din 24 decembrie 1952: *Ins*. 673.

[32] Cf. Leon pp. XIII, Enc. *Quod apostolici* (28 decembrie 1878): *Ins*. 126; *Rerum novarum* (15 mai 1891): *Ins*. 210-213; Pius pp. XI, Enc. *Divini redemptoris* (19 martie 1937): *Ins*. 409-410; Pius pp. XII, Mesajul radio din 1 aprilie 1941: *Ins*. 462-464; Discursul din 17 aprilie 1946: *Ins*. 529; Discursul din 20 septembrie 1949: *Ins*. 545-546; Discursul din 18 septembrie 1951: *Ins*. 578-583.

[33] Cf. *Familiaris consortio*, 42-45.

[34] Cf. Conciliul Tridentin, Ses. XXIV, Decr. *Canones de sacramento matrimonii*: DS 1804, 1807, 1808, 1812; Pius pp. VI, Scris. *Post factum tibi* (2 februarie 1782): *Ins*. 37; Scris. *Deessemus Nos* (16 septembrie 1788): *Ins*. 43-44; Grigore pp. XVI, Enc. *Commissum divinitus* (17 mai 1835): *Ins*. 82-83; Pius pp. IX, Scris. Ap., *Ad Apostolicae Sedis* (22 august 1851): *Ins*. 91-93; *Syllabus* (8 decembrie 1864): *Ins*. 68-70, 109-111; Leon pp. XIII, *Ci siamo* (1 iunie 1979): *Ins*. 130; *Arcanum divinae sapientiae* (10 februarie 1880): *Ins*. 153 ş.u., 165 ş.u.; Scris. *Il divisamento* (8 februarie 1893): *Ins*. 218; Pius X, *Afflictum proprioribus* (24 noiembrie 1906): *Ins*. 250-252; Pius pp. XI, Enc. *Casti connubii*: *Ins*. 340-344; Pius pp. XII, Discursul din 3 octombrie 1941: *Ins*. 471 ş.u.

condițiile care stau la baza pactului matrimonial (impedimente şi forma juridică), diferitele procese judecătoreşti şi puterea vicarială pe care o exercită Pontiful Roman, în cazurile de desfacere a căsătoriei între nebotezați, în virtutea privilegiului paulin, şi în cazul căsătoriei neconsumate[35]. În acelaşi timp, datorită faptului că instituția căsătoriei naturale îşi are originea în Dumnezeu, este de competența Bisericii apărarea proprietăților esențiale, a valorilor şi a finalităților oricărei căsătorii, chiar şi a aceleia dintre persoane nebotezate, dat fiind faptul că asemenea proprietăți țin de însăşi natura persoanei umane[36].

Aspectele asupra cărora se opresc documentele magisteriale atunci când vorbesc despre puterea pe care statul o exercită asupra căsătoriei se referă la recunoaşterea şi protecția ce trebuie să vină din partea puterii publice a tuturor aspectelor ce provin din legea naturală şi în reglementarea a tot ceea ce înseamnă efecte civile în cadrul căsătoriei. Se specifică însă şi faptul că statul nu are puterea şi dreptul de a se lega de substanța căsătoriei sau de a împiedica exercitarea drepturilor naturale ale soților. La fel, nu poate împiedica dreptul oricărei persoane de a realiza căsătoria, sau de a împlini în cadrul căsătoriei finalitățile specifice acestui pact, sub pretexte cu caracter eugenetic, economic sau social[37].

3. Misiunea conciliului cu privire la sacramentul Căsătoriei

La începerea conciliului, problemele doctrinare cu privire la sacramentul căsătoriei, chiar dacă nu erau de neglijat, nu reprezentau totuşi o urgență care să devină o misiune principală a Conciliului, întrucât magisteriul bisericesc s-a pronunțat în mai multe rânduri în privința problemelor pe care societatea şi Biserica le întâmpinau pe parcursul trecerii timpului şi al evoluției.

---

[35] Cf. Conciliul al II-lea din Lyon (6 iulie 1274): DS 860; Conciliul Tridentin, Ses. XXIV, Decr. *Canones de sacramento matrimonii*, can. 4, 6, 7, 9, 11, 12: DS 1804 ş.u.; BENEDICT PP. XIV, Const. ap. *Apostolici ministerii* (16 septembrie 1747): *Ins*. 24; PIUS PP. VI, *Post factum tibi* (2 februarie 1782): *Ins*. 37-38; Scris. *Deessemus nos*: *Ins*. 43-46; PIUS PP. IX, *Syllabus*: *Ins*. 109-115; LEON PP. XIII, *Arcanum divinae sapientiae*: *Ins*. 160-168; Scris. *Quam religiosa* (10 august 1898): *Ins*. 241; PIUS PP. XI, Enc. *Casti connubii*: *Ins*. 340-344; PIUS PP. XII, Discursul din 22 aprilie 1942: *Ins*. 484; Discursul din 8 octombrie 1953: *Ins*. 703.

[36] Cf. LEON PP. XII, Enc. *Arcanum divinae sapientiae*: *Ins*. 143-144; Scris. *Il divisamento* (8 februarie 1893): *Ins*. 221; PIUS PP. XI, *Casti connubii: Ins*. 316 şi 368.

[37] Cf. PIUS PP. VII, Scris. *Que votre Majesté* (26 iunie 1805): *Ins*. 61; PIUS PP. IX, Scris. *La lettera* (19 septembrie 1852): *Ins*. 98; LEON PP. XIII, Scris. *Ci siamo* (1 iunie 1879): *Ins*. 135; Enc. *Arcanum divinae sapientiae*: *Ins*. 186-187, 193; Scris. *Il divisamento*: *Ins*. 218; Scris. *Quam religiosa*: *Ins*. 241; Scris. *Dum multa* (24 decembrie 1902): *Ins*. 247; PIUS PP. X, Scris. *Afflictum proprioribus* (24 noiembrie 1906): *Ins*. 252; *Casti connubii*: *Ins*. 394 ş.u.; PIUS PP. X, Mesajul din data de 10 iunie 1958: *Ins*. 769-771.

Într-o lume care resimte schimbările aduse de industrializare, descoperirile ştiinţifice, umanismul exacerbat care conduc la o tot mai adâncă secularizare, problema cea mai mare ar fi aceea de a găsi pârghiile potrivite şi căile adecvate pentru a putea implementa în viaţă, în noile condiţii ale societăţii, doctrina Bisericii[38].

3.1. Apropierea valorilor doctrinale de spiritul vieţii societăţii actuale

Aceasta a fost prima preocupare a Conciliului, aşa cum este subliniat chiar în paragraful iniţial din capitolul întâi al părţii a doua din Constituţia *Gaudium et spes*, care tratează problema căsătoriei şi a familiei: „Conciliul, punând mai bine în lumină anumite puncte esenţiale ale doctrinei Bisericii, vrea să-i lumineze şi să-i întărească pe creştini şi pe toţi oamenii care se străduiesc să ocrotească şi să promoveze demnitatea originară şi înalta valoare sacră a căsătoriei”[39].

Face acest lucru în mod special prin gama foarte vastă a perspectivelor din care este privită şi prezentată căsătoria creştină. Parcurgând aspectele revelaţiei, evidenţiază şi prezintă căsătoria ca un mister în care Dumnezeu are iniţiativa mântuirii, iar soţii creştini sunt chemaţi să facă experienţa prezenţei sale care se manifestă în viaţa lor într-un mod particular. Pătrunşi de spiritul acestei prezenţe divine care cheamă la mântuire prin propria lor stare de viaţă, devin destinatarii şi martorii acţiunii lui Dumnezeu care îi vorbeşte omului, îl invită la o relaţie şi la o misiune particulară, transformându-l prin intermediul sacramentelor. „Mântuirea împlinită în Cristos implică, aşadar, o transformare ontologică, omul este creat din nou, iar prin darul cunoaşterii şi al sfinţeniei, este conform imaginii lui Dumnezeu. Aşadar, în acest fel Dumnezeu vorbind, creează şi dă o nouă viaţă”[40].

Creştinul percepe revelaţia lui Dumnezeu şi identitatea supranaturală a propriei persoane şi a propriei misiuni prin intermediul experienţei de credinţă. După ascultarea cuvântului lui Dumnezeu, prin actul de credinţă, creştinul mărturiseşte că este destinatar al unei alegeri făcute de Dumnezeu cu privire la propria identitate şi misiune. Atribuie astfel acest nou statut al său intervenţiei divine. Mai mult, el are şi capacitatea de a răspunde în mod responsabil chemării cuvântului revelat prin propria viaţă. În acest mod, ia naştere un dialog care nu are doar valenţe pământeşti, ci deschide spre mântuire. Omul primeşte, aşadar, capacitatea de a realiza acte supranaturale în contextul concret istoric în care el se găseşte.

---

[38] Cf. Cf. R.G. de HARO, *Matrimonio e famiglia nei documenti del magistero*, 183.

[39] *Gaudium et spes*, 47.

[40] Cf. P. PIVA, *Problemi del matrimonio*, Cittadella, Assisi 1973, 93.

Un alt aspect de mare importanță este cel al istoricității omului. Omul este acea ființă care impune vieții şi devenirii sale o anumită normativă şi o finalitate. În acelaşi timp, el duce mai departe istoria umanității în care se împlineşte şi propria natură. În om şi în misiunea sa converg natura sa cu propria devenire care implică în mod definitiv omul în istoria existenței sale[41].

Privite din această perspectivă, toate paragrafele documentului *Gaudium et spes*, care vorbesc despre căsătorie, pot fi parcurse într-o nouă lumină. Este o realitate cu profunde caracteristici sociale, culturale, instituționale, antropologice, spirituale, care toate trebuie parcurse şi aprofundate din perspectiva complexității naturii ființei umane, chemată să se desăvârşească prin această stare de viață. Nu sunt aspecte care să poată fi tratate separat fără a putea sesiza necesitatea unei mult mai complexe şi polivalente abordări. Astfel, Conciliul va face referință la aspectul instituțional, ca şi la cel personalist al căsătoriei, la cel spiritual, ca şi la cel juridic, la cel uman, ca şi la cel supranatural, la aspectul medical, ca şi la cel social, la natura căsătoriei, ca şi la efectele sale etc. „Oamenii acestor timpuri sunt tot mai convinşi că demnitatea şi vocația omului cer ca, prin lumina şi puterea propriei inteligențe, ei înşişi să poată descoperi şi cunoaşte valorile care se găsesc în propria natură, să le dezvolte fără încetare şi să le realizeze în propria viață într-un continuu progres. Tocmai de aceea, ei nu pot da o judecată arbitrară asupra acestor valori: «Căci omul are în inimă o lege scrisă de Dumnezeu; demnitatea lui este să se supună acesteia şi după ea va fi judecat»[42]”[43].

3.2. Sensibilizarea societății la valorile doctrinei şi ale credinței

Dacă până la Conciliul al II-lea din Vatican sfințenia era rezervată doar unui grup limitat de persoane din cadrul Bisericii, în special clerici şi religioşi, prin poziția adoptată de Părinții conciliari, sub acțiunea Duhului Sfânt, perspectiva se modifică. Ca soluționare a problemelor timpului este propusă trezirea spiritului sfințeniei prin căsătorie şi în cadrul familiei, ca, astfel, lumea să poată fi condusă la Dumnezeu. „Laicilor le este propriu şi caracteristic domeniul temporar…. Chemarea specifică a laicilor este să caute Împărăția lui Dumnezeu ocupându-se de cele vremelnice şi orânduindu-le după voința lui Dumnezeu. Ei trăiesc în mijlocul lumii angrenați în toate datoriile şi activitățile din lume şi în condițiile obişnuite ale vieții familiale şi sociale din care le este țesută existența. Acolo sunt chemați de Dumnezeu, pentru ca, îndeplinindu-şi menirea, călăuziți de spiritul Evangheliei,

---

[41] P. Piva, *Problemi del matrimonio*, 94-97.

[42] *GS*, 16.

[43] Congregația pentru doctrina credinței, Declarația *Persona humana* (29 decembrie 1975), 3, *AAS* 68 (1976) 78-79.

să contribuie dinlăuntru, ca o plămadă, la sfinţirea lumii şi să-L arate astfel celorlalţi pe Cristos, mai ales prin mărturia vieţii lor, prin iradierea credinţei, speranţei şi iubirii lor"[44]. Aceasta era o misiune destul de ambiţioasă. Atunci când lumea se detaşează de Dumnezeu şi de valorile propuse de credinţă, intră în declin. Continua decadenţă provine din faptul că omenirea nu mai caută cu destulă conştiinciozitate şi interes adevărul şi harul lui Dumnezeu. Societatea nu se putea redresa decât redescoperind valorile ce se nasc din credinţă. În definitiv, această problemă îşi are rădăcinile în însăşi viaţa omului. Prin uitarea lui Dumnezeu şi a valorilor ce vin din credinţă, omul se dezumanizează. Recuperarea adevăratei sale identităţi se realizează parcurgând calea inversă prin cunoaşterea şi respectarea adevărurilor ce vin din învăţătura Bisericii şi prin experienţa de credinţă[45].

4. Legământul matrimonial sacramental – liniile orientative ale învăţăturii conciliare

Adevărurile esenţiale care se prezintă ca o noutate în învăţătura Conciliului despre căsătorie sunt trei. În primul rând, căsătoria este prezentată ca *vocaţie*, într-un mod în care nu mai fusese prezentată până atunci. Pentru conciliu, membrii familiei sunt chemaţi să devină sfinţi şi să dea mărturie de această chemare în propria lor stare de viaţă.

Apoi, vorbind despre aspectele de conţinut ale căsătoriei, face precizări cu privire la *rolul iubirii conjugale* în viaţa de căsătorie. Acest argument este dezbătut, mai ales, în contextul unor tot mai intense curente hedoniste prezente în mentalitatea epocii noastre.

Al treilea aspect asupra căruia se opreşte *Gaudium et spes*, care este legat de iubirea conjugală, este cel al legăturii dintre *iubire* şi *procreare*. Este un argument destul de delicat şi actual, în contextul unei mentalităţi care promovează lupta împotriva vieţii şi a problemelor care iau naştere din tot mai răspândita folosire a anticoncepţionalelor în vederea reglementării naşterilor.

4.1. Viziunea personalistă

Cele trei argumente care se prezintă ca o noutate a învăţăturii conciliare le regăsim în cadrul larg al unei profunde viziuni personaliste. Chiar în deschiderea capitolului despre căsătorie, *Gaudium et spes* plasează o solemnă afirmaţie care subliniază valoarea personalistă a căsătoriei şi familiei: „Binele persoanei şi al societăţii umane şi creştine este strâns legat de bunul mers al comunităţii conjugale şi familiale"[46].

---

[44] *LG*, 31.

[45] Cf. R.G. de Haro, *Matrimonio e famiglia nei documenti del magistero*, 185.

[46] *GS*, 47.

Viziunea personalistă asupra căsătoriei se înscrie într-un context complex din care evidențiem trei aspecte. Mergând pe linia învățăturii tradiționale a Bisericii, viziunea asupra căsătoriei creştine era marcată de o tradițională şi destul de rigidă concepţie contractualistă. Bogăția ce se găsea în dimensiunea umană şi spirituală a căsătoriei era condiționată şi supusă acestei perspective juridice. Adoptarea concepției personaliste are menirea de a tempera această viziune şi de a crea un echilibru între aspectul instituțional şi cel personal, privat, al căsătoriei[47].

Un al doilea aspect este cel al marilor schimbări sociale care vedeau implicate atât viața individuală, cât şi cea comunitară, ca şi relațiile interumane. Schimbările survenite în lume prin apariția marilor centre urbane şi prin dezrădăcinarea unor întregi populații de locurile de origine, progresiva dispariție a familiei patriarhale, bazată pe o economie în speță agricolă, şi apariția nucleelor familiale reduse la puțini membri (părinți şi copii), procesul de emancipare a femeii şi atenția tot mai sporită acordată demnității şi libertății ființei umane, indiferent căror condiții şi clase sociale ar aparţine, descoperirea semnificației profunde a sexualității şi a valorii pe care ea o are în viața omului, ca factor de dezvoltare şi maturizare, toate sunt elemente care vor duce la mari schimbări în modul de a concepe căsătoria, precum şi valoarea şi funcția pe care aceasta o are în cadrul societății umane. Aceste aspecte vor pune în criză concepția clasică despre căsătorie, iar viziunea juridică şi formalistă nu mai corespunde noilor modele sociale[48].

În al treilea rând, legat de aspectele amintite în precedență, o dată cu noile schimbări sociale, apar transformări şi în aspectele legate de însuşi modul de a realiza căsătoria ca eveniment ce trebuie să îndeplinească anumite caracteristici consacrate prin tradiție. Astfel, aspectul public al legăturii matrimoniale, ca şi cel legat de aspectele economice şi sociale, care şi ele au o valoare publică, trec într-un plan secundar, fapt care face să primeze componentele legăturii personale, aspectele care țin mai mult de existența individuală a celor doi soți. În acest fel, căsătoria capătă caracteristicile unei legături şi ale unui raport privat, ca un angajament individual personal al celor doi, care îşi are originile în motivații de natură sentimentală şi afectivă, şi care se realizează printr-o decizie luată în deplină libertate, excluzând rațiunile de conveniență familială sau socială. În acest mod, se ajunge la exaltarea valorilor personaliste specifice căsătoriei, chiar neglijându-se aspectele care provin din ceea ce este căsătoria ca instituție, care, de exemplu, are drept caracteristică indisolubilitatea şi ca finalitate (una dintre finalități) procrearea[49].

---

[47] Cf. P. Moneta, „Il matrimonio", în *Il diritto nel mistero della Chiesa*, III, Roma, 1992, 173.
[48] Cf. P. Moneta, „Il matrimonio", 174.
[49] Cf. P. Moneta, „Il matrimonio", 174-175.

Insistând asupra relaţiei interpersonale dintre soţi şi asupra rolului principal al iubirii, Conciliul evidenţiază faptul că doar în măsura în care soţii creştini trăiesc bogăţia unei puternice şi personale comuniuni conjugale, se realizează în viaţa de familie finalităţile specifice legământului matrimonial. Mai mult, în funcţie de calitatea acestei dăruiri conjugale, de raportul orizontal şi vertical dintre membrii familiei şi ai comunităţii, şi societatea va ajunge să se îmbogăţească, să fie mai bine configurată şi să fie mai stabilă. Dimpotrivă, în măsura în care este tot mai prezentă în societate o dăruire conjugală provizorie sau un raport interpersonal precar, datorat egoismului şi interesului, atât familia, cât şi societatea fac experienţa unei îmbolnăviri şi a unei îndepărtări de finalitatea pentru care acestea există[50]. Acest lucru se întâmplă atunci când soţii creştini sunt incapabili să descopere împlinirea proprie prin dăruirea reciprocă, comunicând puţin şi în mod ineficient, de cele mai multe ori condiţionaţi, nu atât de realităţi exterioare vieţii de cuplu, cât, mai ales, de fragilitatea fiecăruia şi chiar datorită fragilităţii şi limitelor relaţiei de cuplu[51].

Nu putem să nu remarcăm că, pe de o parte, Conciliul trăieşte experienţa unei împliniri şi se bucură atunci când observă atenţia care se acordă aspectelor care promovează o autentică viaţă de familie, respectul reciproc, iubirea, dăruirea, responsabilitatea. Însă, în acelaşi timp, îşi manifestă durerea şi îngrijorarea faţă de marile pericole care ameninţă viaţa de familie şi, prin aceasta, însăşi viaţa societăţi: poligamia, divorţul, egoismul, hedonismul, lupta împotriva vieţii, condiţiile economice, problemele socio-psihologice şi civile. Aceste aspecte nu sunt tratate în mod direct în documentele conciliare, dar sunt amintite spre a propune o viziune cât mai realistă asupra a tot ceea ce se întâlneşte, pozitiv şi mai puţin pozitiv, în societatea actuală[52].

4.2. Căsătoria ca vocaţie la sfinţenie

În prezent, nimeni nu ar mai putea nega caracterul vocaţional al căsătoriei, înţeles drept chemare la o plinătate a vieţii creştine şi la sfinţenie. Înainte de conciliu însă, poziţia oficială şi predominantă nu era tocmai aceasta. Sfinţenia era văzută de mulţi ca o cale rezervată doar unei mici părţi a Poporului lui Dumnezeu. Nu doar cei care se simţeau chemaţi la o viaţă de căsătorie erau consideraţi incapabili de a îndeplini cerinţele unei vieţi sfinte, ci chiar şi situaţia în care se găseau preoţii seculari era văzută ca o stare care nu permitea atingerea perfecţiunii creştine[53].

---

[50] Cf. F. Gil Hellin, *Il matrimonio e vita coniugale*, LEV, Città del Vaticano 1996, 203-204.
[51] F. Gil Hellin, *Il matrimonio e vita coniugale*, 204.
[52] Cf. G. Coppa, *o.c.*, 77-78.
[53] Cf. R.G. de Haro, *Matrimonio e famiglia nei documenti del magistero*, 194-195.

Conciliul, aşadar, confirmă că Isus Cristos a instituit sacramentul căsătoriei ca o deplină vocație la sfințenie. Afirmații precum cele ale lui Josemaria Escriva, în care el, în nenumărate rânduri, sublinia că o căsătorie nu este o simplă instituție socială şi cu atât mai puțin un remediu pentru slăbiciunea omenească, ci o autentică vocație supranaturală, înainte de conciliu cauzau scandal. Astăzi însă, conştientizarea chemării la sfințenie şi vocația supranaturală ar putea constitui singura cale de rezolvare a crizei în care se găsesc societatea şi instituția căsătoriei. Mai mult chiar, nu doar sfințenia în general este remediul eficient al crizei actuale a societății, ci cea mai mare parte a creştinilor trebuie să caute sfințenia şi să ajungă la perfecțiune creştină în şi prin căsătorie[54].

La numărul 48 din Constituția pastorală *Gaudium et spes*, în care este prezentată căsătoria aşa cum a voit-o Dumnezeu, şi după ce a fost remarcată sacralitatea căsătoriei chiar din planul creației, se afirmă: „Soții creştini sunt întăriți şi, într-un fel, consacrați printr-un sacrament special în vederea îndatoririlor şi a demnității lor; îndeplinindu-şi prin puterea acestuia misiunea conjugală şi familială, pătrunşi de spiritul lui Cristos, prin care întreaga lor viață este străbătută de credință, speranță şi iubire, ei se apropie tot mai mult de propria desăvârşire şi de sfințirea reciprocă, contribuind astfel împreună la preamărirea lui Dumnezeu[55].

Conciliul al II-lea din Vatican vede, aşadar, căsătoria ca vocație supranaturală la o viață de sfințenie care în acelaşi timp şi chiar din acest motiv este şi începutul unei speciale misiuni în lume: „Soții înşişi, creați după chipul Dumnezeului cel viu şi constituiți ca adevărate persoane, să fie uniți în afecțiune reciprocă, în asemănare de gânduri şi în sfințenie comună, astfel încât, urmându-l pe Cristos, Izvorul vieții, în bucuriile şi jertfele vocației lor, să devină, prin iubirea lor fidelă, martori ai misterului de iubire pe care Domnul l-a dezvăluit lumii prin moartea şi învierea Sa”[56].

În acest fel, vocația la sfințenie luminează trăirile soților şi comportamentul lor, dezvăluindu-le semnificația şi întărindu-i cu mijloacele oferite de Cristos şi administrate de Biserică. Este şi o chemare la a exercita în mod eroic trăirea virtuților care conduc la realizarea finalităților căsătoriei şi prin care se ajunge la acea perfecțiune creştină dorită. „Soții creştini, încrezători în providența divină şi cultivând spiritul de sacrificiu, îl preamăresc pe Creator şi tind spre perfecțiune în Cristos atunci când îşi îndeplinesc menirea de a procrea cu simț de răspundere generos, uman şi creştin”[57].

---

[54] R.G. de Haro, *Matrimonio e famiglia nei documenti del magistero*, 195.
[55] Cf. *GS*, 48.
[56] *GS*, 52.
[57] *GS*, 50.

Nu putem nega dificultatea ce însoţeşte realizarea acestei vocaţii. Dificultatea este şi în ceea ce priveşte aprofundarea semnificaţiei acestei chemări. A înţelege şi a aplica ideile conciliare nu este o muncă prea uşoară. Ideile necesită timp spre a fi analizate, aprofundate şi aplicate, şi doar o dată cu trecerea timpului vor putea fi propuse şi aplicate din perspectiva potrivită.

Chemarea la sfinţenie aruncă o lumină, în primul rând, asupra întregii morale conjugale. Biserica, plină de încredere, le propune soţilor creştini acest ideal eroic de a promova virtuţile morale în viaţa matrimonială. Nu rareori teama şi neîncrederea care însoţesc câteodată şi în anumite cercuri propunerea şi susţinerea unor idealuri morale evidenţiază tocmai faptul că nu se mai crede în acest ideal al sfinţeniei sau a rămas în uitare. Dacă însă se recunoaşte că aceasta este chemarea soţilor, nu vor lipsi nici curajul de a cere respectarea poruncii divine şi nici încrederea de a trece peste dificultăţile inerente stării pentru împlinirea vocaţiei proprii[58].

Într-o altă ordine de idei, chemarea la sfinţenie nu trebuie văzută doar ca o simplă implicare şi participare a laicilor căsătoriţi la activităţile bisericeşti. Cu siguranţă şi o asemenea participare are o importanţă a sa, însă dinamismul apostolic al familiei are conotaţii mult mai profunde. A înţelege conciliul înseamnă a recunoaşte şi a susţine imensa putere şi valoare a căsătoriei şi a familiei, independent de oricare altă structură, aşa cum a fost la începuturile Bisericii.

Pentru a trezi puterea apostolatului familiei, trebuie să se depăşească viziunea închisă în anumite sisteme, a ceea ce înseamnă, a ceea ce se poate face sau nu la nivel instituţional, şi să se descopere dinamismul particular pe care îl are în sânul Bisericii. Nu înseamnă a face o organizare ierarhică a familiilor, ci a recunoaşte valoarea pe care acestea o au ca instituţii originare. Acest lucru îl doreşte şi îl propune Conciliul salvând familia cu puterea învăţăturii şi a sacramentelor. Deoarece doar într-un climat de iubire omul oferă ceea ce are mai bun în sine. Omul este creat după imaginea lui Dumnezeu care este iubire şi „nu poate trăi fără iubire. Rămâne pentru sine o fiinţă de neînţeles, viaţa sa este fără sens, dacă nu i se descoperă iubirea, dacă nu întâlneşte iubirea, dacă nu are experienţa ei şi dacă nu şi-o însuşeşte, dacă nu participă intens la ea"[59]. Şi cum familia este locul prin excelenţă unde predomină un asemenea climat, este şi locul unde se realizează transmiterea, creşterea şi dezvoltarea vieţii omeneşti, a fericirii şi puterii sale. Şi, în acelaşi timp, este şi adevărata şcoală prin care omul este inserat în societate şi în Biserică[60].

---

[58] Cf. R.G. de Haro, *Matrimonio e famiglia nei documenti del magistero*, 196-197.

[59] Ioan Paul al II-lea, Enc. *Redemptor hominis*, 10.

[60] Cf. *Familiaris consortio*, 15.

Fiecare vocație creştină ca dar al harului divin oferit unei persoane umane are o caracteristică singulară. Este vorba despre o întâlnire personală, unică şi irepetabilă cu Cristos, chiar dacă El cere tuturor aceeaşi sfințenie. Sântul Paul spunea: „Vă îndemn eu, prizonierul în Domnul, să vă comportați în mod vrednic de chemarea pe care ați primit-o"[61].

În mod particular, vocația matrimonială se înfățişează ca o chemare la sfințenie prin intermediul situațiilor obişnuite ale vieții. Vocația supranaturală sfințeşte şi oferă valoare supranaturală realităților umane şi tot în acestea îşi găseşte punctul de plecare. Aşadar, sfințenia soților şi misiunea lor în Biserică nu sunt străine sau rupte de trăirea vieții zilnice[62]. Această conştientizare va conduce la valorizarea deplină a căsătoriei în toate aspectele sale, chiar şi în cele mai simple, evidențiind faptul că, pentru soții creştini, iubirea umană şi obligațiile conjugale fac parte din însăşi vocația lor supranaturală[63].

Această vocație nu se realizează doar la nivel individual. Ea se naşte, creşte şi se împlineşte în interiorul unei comunități. În acelaşi timp, ea edifică această comunitate şi în cadrul ei are o mare importanță în formarea şi creşterea altor vocații creştine. Soții şi părinții creştini, „urmând propria cale, printr-o iubire fidelă … edifică o fraternitate a carității şi se fac martori şi colaboratori ai rodniciei Maicii Biserici ca semn şi participare la iubirea cu care Cristos şi-a iubit Mireasa şi s-a dat pe sine pentru ea"[64]; „sunt pentru copiii lor cei dintâi vestitori ai credinței şi educatori; prin cuvânt şi exemplu, îi formează la viața creştină şi apostolică, îi ajută cu prudență în alegerea vocației, iar dacă în ei se vădeşte o chemare sfântă, o favorizează cu toată grija"[65].

4.3. Iubirea conjugală în cadrul instituției căsătoriei

Evidențiind importanța relației interpersonale dintre soți în lumina vocației la sfințenie, Conciliul se deschide tratării unui nou aspect care a fost poate neglijat, dacă nu chiar aproape inexistent în tratatele teologice despre căsătorie sau în învățăturile magisteriale. Este vorba despre rolul iubirii în sacramentul căsătoriei.

Cu privire la această temă, în cadrul dezbaterilor conciliare existau două curente care dădeau naştere şi unor adevărate polemici. Pe de o parte, era viziunea conform căreia exista teama că iubirii conjugale i s-ar da o aşa mare valoare, că ar putea pune în umbră importanța procreării ca finalitate a căsătoriei. Pe de altă parte, voind să se sublinieze valoarea fundamentală a

[61] *Ef* 4,1.
[62] Cf. *GS*, 48.
[63] Cf. R.G. de Haro, *Matrimonio e famiglia nei documenti del magistero*, 202.
[64] *LG*, 41.
[65] *AA*, 11.

iubirii conjugale în vederea binelui căsătoriei, se ajungea în practică să se diminueze importanța procreării.

Gaudium et spes nu îşi va asuma nici una dintre cele două tendințe, ci le va depăşi printr-o aprofundare a doctrinei urmând propria linie doctrinară, evidențiind demnitatea şi sfințenia căsătoriei. Iubirea şi procrearea nu se contrapun şi nu sunt în mod reciproc incompatibile; ele sunt complementare. De fapt, textele constituției nu vorbesc niciodată despre iubirea conjugală ca despre o finalitate a căsătoriei, aşa cum nu prezintă procrearea ca o proprietate a căsătoriei.

Cea de-a doua idee fundamentală a învățăturii conciliare propune căsătoria ca instituție a iubirii conjugale. Au existat voci în perioada postconciliară care prezentau iubirea conjugală ca una dintre finalitățile căsătoriei, chiar ca o finalitate esențială: „Nu putem nega că iubirea conjugală, ridicată la nivelul unei finalități obiective a căsătoriei, a primit un loc de prim rang, începând a fi considerată rațiunea primară a legăturii conjugale”[66].

În defavoarea unei asemenea mentalități, însuşi documentul *Gaudium et spes*, parcurs cu atenție şi privire obiectivă, va oferi soluții şi va clarifica raportul iubire-instituție. El prezintă căsătoria ca o comunitate personală – *communitas coniugalis* – care ia naştere printr-un pact (*foedus*). De aceea, atunci când vorbeşte despre căsătorie foloseşte în mod indistinct termeni precum: *matrimonium, communitas coniugalis* şi *foedus coniugale*. De puține ori foloseşte termenul *matrimonium*[67], iar pe cel de *communitas coniugalis* îl găsim chiar de la începutul capitolului, în paragraful 47, în care se subliniază că „binele persoanei şi al societății umane şi creştine este strâns legat de bunul mers al *comunității conjugale şi familiale*”[68]. Dorința părinților este aceea de a prezenta căsătoria drept comunitate care ia naştere din pactul conjugal, aşa cum este specificat şi în paragraful următor al acestui document[69].

Principiul unității unei asemenea comunități conjugale este constituit de două elemente conexe: *iubirea conjugală* şi *instituția*. Acesta este, de fapt, şi sensul expresiei „Comunitatea intimă de viață şi de iubire conjugală, întemeiată de Cristos şi înzestrată de El cu legi proprii” din paragraful 48 al constituției. Cuvintele *vitae et amoris* nu erau prezente în prima

---

[66] V. HEYLEN, „La promozione della dignità del matrimonio e della famiglia”, în *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale „Gaudium et spes”*, Vallecchi, Firenze 1966, 358.

[67] În *Gaudium et spes g*ăsim acest termen doar de 2-3 ori în fiecare dintre următoarele paragrafe: 48, 49, 50, 52.

[68] *GS*, 47.

[69] „Comuniunea intimă de viață şi de iubire conjugală, întemeiată de Cristos şi înzestrată de El cu legi proprii, se întemeiază pe legământul dintre soți sau, altfel spus, pe consimțământul lor personal irevocabil” (*GS*, 48).

schemă a constituției. Ele au fost introduse la cererea unui mare număr de părinți conciliari care doreau să sublinieze: căsătoria nu este doar o instituție, ci şi o comuniune de viață şi iubire[70]. Această idee, împreună cu cea care va fi dezvoltată în continuarea acestui paragraf[71], doreşte să evidențiaeze că, deşi iubirea conjugală este un element esențial al căsătoriei, totuşi absența sa survenită într-un moment ulterior nu o invalidează.

Deseori în capitolul despre căsătorie al acestei constituții ceea ce se afirmă legat de *communitas coniugalis* se afirmă şi despre *amor coniugalis*. În timp ce, luate separat, sunt uşor sesizabile marile diferențe dintre ele, atunci când sunt analizate împreună, în vederea sublinierii naturii şi finalităților căsătoriei, ele se completează reciproc. Fidelitatea conjugală cu legile care îi sunt proprii, unitatea şi indisolubilitatea, este văzută ca aparținând legăturii de *iubire conjugală*, însă, în egală măsură, este o exigență şi a ceea ce reprezintă *instituția conjugală*.

Atât iubirea conjugală, cât şi instituția matrimonială au aceleaşi finalități şi proprietăți, şi anume procrearea şi educarea copiilor, binele soților, unitatea şi indisolubilitatea. În acelaşi timp, ele sunt perfecționate şi primesc o valoare supranaturală prin harul sacramental specific legământului matrimonial. Iar ceea ce face ca acestea două să fie distincte în acelaşi timp sunt elementele care unesc în mod inseparabil. Iubirea conjugală este acea realitate personală pe care instituția căsătoriei o confirmă, o protejează şi îi conferă autoritatea în fața lui Dumnezeu şi a oamenilor. Instituția matrimonială, la rândul său, ia naştere din „actul uman prin care soții se dăruiesc şi se primesc unul pe altul”[72]. Acest act este un act de iubire care conduce spre recunoaşterea sa instituțională.

Iubirea şi instituția iau naştere într-o dependență esențială şi reciprocă, având constant nevoie una de cealaltă: iubirea are nevoie de instituție pentru a fi conjugală, iar instituția matrimonială are neîncetat nevoie de iubire spre a fi îmbogățită şi plină de viață. De aceea, iubirea conjugală trebuie să fie prezentă în diferitele aspecte concrete ale căsătoriei-instituție, cum ar fi procrearea, educarea fiilor, ajutorul reciproc, pentru a fi pătrunse de

---

[70] Cf. *Acta synodalia*, VI, pars. I, 483.

[71] „Astfel, din actul uman prin care soții se dăruiesc şi se primesc unul pe altul, se naşte, chiar şi în fața societății, o instituție stabilă, din orânduire divină; această legătură sfântă, care are în vedere atât binele soților şi al copiilor, cât şi al societății, nu depinde de bunul-plac al omului. Căci Dumnezeu însuşi este Autorul căsătoriei, pe care a înzestrat-o cu multiple valori şi scopuri: toate sunt de cea mai mare importanță pentru continuitatea neamului omenesc, pentru progresul personal şi mântuirea veşnică a fiecărui membru al familiei, pentru demnitatea, stabilitatea, pacea şi prosperitatea familiei şi a întregii societăți umnane. Iar prin însăşi natura lor, instituția căsătoriei şi iubirea conjugală sunt orânduite în vederea procreării şi educării copiilor şi prin aceasta îşi află încoronarea” (*GS*, 48).

[72] *GS*, 48.

realitatea profund umană. La fel, atât unitatea, cât şi indisolubilitatea căsătoriei cer să fie animate şi însufleţite de iubirea conjugală[73].

Iubirea conjugală căreia conciliul îi atribuie un rol atât de important nu constituie pasiunea sau sentimentul ce poate fi prezent în relaţia de cuplu, ci reprezintă acea afectivitate profund umană care se naşte dintr-o voinţă liberă şi asumă toate tendinţele naturale, înnobilându-le. „Tocmai pentru că este un act eminamente uman, îndreptat de la persoană la persoană în virtutea unei afecţiuni purtate de voinţă, această dragoste cuprinde binele întregii persoane şi, de aceea, poate înzestra cu o demnitate deosebită modalităţile de exprimare ale trupului şi ale sufletului şi le poate înnobila ca elemente şi semne specifice ale prieteniei conjugale”[74].

Iubirea conjugală este, aşadar, o iubire prietenească ce se găseşte în Dumnezeu şi în capodopera creaţiei sale, omul. În el, deşi îşi are rădăcina în spirit, îmbrăţişează întreaga persoană, trup şi suflet. Fiind un act al persoanei, şi nu un impuls instinctual, această iubire poate fi la originea stabilităţii căsătoriei realizate prin legământul iubirii conjugale.

Această iubire este caracterizată de proprietăţile unităţii şi indisolubilităţii, proprietăţi care sunt confirmate şi ratificate prin harul sacramental. „Această unire intimă, dăruire reciprocă dintre două persoane, precum şi binele copiilor pretind fidelitatea deplină a soţilor şi unitatea indisolubilă dintre ei”[75], iar în paragraful următor adaugă: „Această dragoste, ratificată prin angajament reciproc şi, mai presus de toate, sigilată de un sacrament al lui Cristos, rămâne în mod indisolubil fidelă, cu trupul şi cu gândul, la bine şi la rău, şi de aceea exclude orice fel de adulter şi de divorţ. De asemenea, demnitatea personală egală ce trebuie recunoscută bărbatului şi femeii în afecţiunea lor reciprocă şi deplină face să apară limpede unitatea căsătoriei confirmată de Domnul”[76].

4.4. Legătura dintre iubire şi procreare

În spatele argumentului, în mare parte teoretic, al legăturii dintre iubire şi căsătorie se găseşte şi un aspect practic. Pe fundalul unor reale sau imaginare probleme demografice şi al diferitelor viziuni asupra vieţii, au apărut diferite doctrine, ideologii, luări de poziţii cu privire la problema *reglementării naşterilor*, a posibilităţilor de a face ca actul matrimonial să nu fie fecund prin mijloacele artificiale, cu privire la folosirea mijloacelor naturale.

---

[73] Cf. F. Gil Hellin, „El lugar propio del amor conyugalen la estructura del matrimonio según la *Gaudium et spes*”, *Anales Valentinos* VI/11 (1980, Facultad de teologia - San Vicente Ferrer, Valencia) 35.

[74] *GS*, 49.

[75] *GS*, 48; Cf. Pius XI, Enc. *Casti connubii*, *AAS* 22 (1930) 546-547; DH 3706.

[76] *GS*, 49.

Polemicile care s-au iscat pe marginea acestei teme au făcut ca Sfântul Părinte Papa Paul VI să îşi rezerve luarea hotărârilor în problemele mai delicate, aşa cum reiese din nota informativă plasată în comentariul afirmaţiei prin care Conciliul aminteşte că „fiilor Bisericii, întemeiaţi pe aceste principii, nu le este îngăduit, în reglementarea procreării, să meargă pe căi ce sunt condamnate de Magisteriu, în interpretarea legii divine”[77]. Conciliul, aşadar, confirmând doctrina Magisteriului, nu s-a pronunțat asupra caracterului contraceptiv al metodelor artificiale (pilula), aspect care a fost doar o dată amintit de către Magisteriu[78] prin formule care nu puteau fi considerate definitive, rămânând deschise dezbaterilor. *Humanae vitae* va ajunge să se pronunţe şi să dea o soluţie definitivă, atingând chiar şi problema raportului dintre iubire şi procreare, adăugând conceptul de *paternitate responsabilă*.

Doctrina cu privire la legătura dintre iubire şi procreare, aşa cum este elaborată şi propusă de Vatican II, ar putea fi rezumată în următorii termeni: „Nu poate exista o adevărată contradicţie între legile divine ale transmiterii vieţii şi acelea care favorizează dragostea conjugală autentică”[79]. Iar atunci când se are în vedere rezolvarea anumitor probleme cu caracter practic, trebuie să se țină cont atât de intenţia soţilor, cât şi de aspectele obiective care decurg din natura omului şi a actelor sale. „Atunci când este vorba despre a pune de acord dragostea conjugală cu transmiterea responsabilă a vieţii, moralitatea comportamentului nu depinde, aşadar, numai de sinceritatea intenţiei şi de aprecierea motivelor, ci ea trebuie determinată după criterii obiective ce decurg din natura persoanei umane şi a actelor ei, criterii ce respectă semnificația totală a dăruirii reciproce şi a procreării umane în contextul adevăratei iubiri[80].

Conform învățăturii conciliare, principiul care stă la baza raportului dintre iubire şi procreare aminteşte că nu poate fi lezat unul dintre aceste două aspecte fără ca şi celălalt să resimtă urmările. Realitatea concretă în care cele două aspecte coexistă este o realitate armonioasă, rod al actului creator al lui Dumnezeu. Doar plecând de la măsura în care este respectată această armonie, se poate da o judecată morală asupra actelor concrete. Acest lucru face ca, pentru a da o judecată corectă asupra actelor cu privire

---

[77] *LG*, 51. Nota care prevede rezervarea aprofundării şi pronunțării în acestă materie a Sf. Părinte specifică: „Alte probleme care necesită studiu mai aprofundat au fost încredințate, din ordinul Supremului Pontif, Comisiei pentru problemele populației, familiei şi natalității, urmând ca, după terminarea lucrărilor acesteia, Papa să se pronunțe. La acest stadiu al învățăturii Magisteriului, conciliul nu intenționează să propună imediat soluții concrete”.

[78] Discursul Papei Pius al XII-lea în cadrul celui de-al VII-lea congres de hematologie (12 septembrie 1958), *AAS* 50 (1958) 732-740.

[79] *GS*, 51.

[80] *GS*, 51.

la acest delicat aspect, să se urmărească: a) a se cultiva cu o inimă sinceră virtutea castităţii conjugale; b) dacă este vorba despre un fiu al Bisericii, de a cultiva ascultarea faţă de învăţătura magisteriului, condiţie care ajută la a nu se da curs unei conştiinţe eronate; c) a se ţine cont că „viaţa omului şi îndatorirea de a o transmite nu sunt limitate la lumea aceasta şi nici nu pot fi măsurate şi înţelese numai în cadrul ei, ci se referă mereu la destinul veşnic al oamenilor”[81].

4.5. Căsătoria, o deplină şi stabilă comuniune de viaţă

În încheierea prezentării viziunii cu privire la sacramentul căsătoriei în Conciliul al II-lea din Vatican, făcând referinţă la două paragrafe din *Gaudium et spes*[82], amintim că legământul matrimonial sacramental dă naştere unei comuniuni stabile de viaţă între persoane. Plecând de la Gen 1, 27, această uniune constituie prima formă şi unica, în felul său, de comuniune între persoane.

Căsătoria nu reprezintă doar o instituţie, un instrument de procreare şi educare a copiilor, ci şi un moment şi o stare de dezvoltare a potenţialului profund al omului. „Sacramentul nu constă în sfinţirea unei funcţii generative şi educative, ci în sfinţirea vieţii în doi. Faptul conjugal este preluat şi potenţializat în rolul de sacrament, taină, mister. Căsătoria este o stare care exprimă şi realizează în modalităţi proprii istoria mântuirii. În căsătorie, simbolismul nu este convenţional, ci este firesc, înscris în însăşi natura faptului, în însăşi starea conjugală: a fi pereche, a fi comunitate[83].

Aspectul sacramental şi instituţional al cestui legământ se realizează, conform învăţăturii conciliare, într-un cadru comunitar. „Căsătoria este un sacrament, pentru că este un fapt eclezial, are loc în comunitatea eclezială. Este un moment de zidire şi întregire a Bisericii[84]

Sacramentul căsătoriei, imagine şi participare la alianţa care îl uneşte pe Cristos cu Biserica sa, întăreşte şi consacră soţii în vederea misiunii creştine, conjugale şi familiale. Sprijiniţi şi conduşi de puterea Duhului Sfânt, implică toate puterile şi întreaga lor viaţă pătrunsă de credinţă, speranţă şi iubire.

---

[81] *GS*, 51.
[82] *GS*, 12 şi 48.
[83] I. MĂRTINCĂ, *Sacramentele Bisericii Catolice*, ARCB, Bucureşti 2003, 235.
[84] I. MĂRTINCĂ, *Sacramentele Bisericii Catolice*, 235.

Bibliografie

Codul de Drept Canonic. Textul oficial şi traducerea în limba română, Sapientia, Iaşi 2004.

Conciliul al II-lea din Vatican, ARCB 2000.

COPPA G., *Problemi del concilio,* Domenicane, Alba 1966.

DE HARO R.G., *Matrimonio e famiglia nei documenti del magistero*, Ares, Milano 2000.

GIL HELLIN F., *Il matrimonio e vita coniugale*, LEV, Città del Vaticano 1996.

HENDRIX J., „Battesimo, fede e sacramentalità del matrimonio", în *Ius Ecclesiae*, VIII, 1996.

Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, ed. H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, Bologna 1996.

Insegnamenti Pontifici, I, Paoline, Roma 1957.

Il diritto nel mistero della Chiesa, I-III, PUL, Roma 1992.

La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale „Gaudium et spes", Vallecchi, Firenze 1966.

Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa, Milano 1986.

MĂRTINCĂ I., *Sacramentele Bisericii Catolice*, ARCB, Bucureşti 2003.

PIVA P., *Problemi del matrimonio*, Cittadella, Assisi 1973.

SALERNO F., „La dignità sacramentale del matrimonio nella storia della Chiesa", *Monitor eccleziasticus* 28 (1993).

CONCEPTUL DE *PERSOANĂ* LA JACQUES MARITAIN

Asist. univ. dr. pr. Iulian-Valerian IANUŞ[1]

Rezumat: Antropologia creştină are drept fundament conceptul de persoană. Şi discursul antropologic al lui Jacques Maritain se centrează pe persoana umană, cu ale sale caracteristici. Maritain, comentator al lui Toma de Aquino, preia din tomism structura generală a antropologiei sale. Discursul său pleacă de la distincţia dintre „individ" şi „persoană", distincţie prezentă încă din primele opere. Caracteristic antropologiei lui Maritain este că ea un fundament metafizic. În acest sens, găsim în textele gânditorului francez o analiză profundă a structurii ontologice a persoanei: subzistenţa, înțeleasă ca ceea ce, completă în natură sa specifică, îşi are fiinţa în sine şi pentru sine; şi personalitatea (în sens metafizic, nu psihologic), văzută ca echilibru între subiectivitate şi obiectivitate, între independenţă şi dependenţă, prin care copilul creşte şi acceptă în mod activ condiţia umană.
Cuvinte cheie: Maritain, persoană, antropologie, subzistenţă, personalitate, cunoaştere, intelect, libertate, dimensiune socială, personalism.

Summary: The Christian anthropology has at its base the concept of the person. The anthropologic oration of Jacques Maritain is focused on the human person as well, with its own characteristics. Maritain, commentator of Tomas de Aquino, takes from Thomism the general structure of his anthropology. His oration starts from the distinction between „specimen" and „person", present distinction since first works. For the Maritain anthropology is characteristic that it is a metaphysical base. In this respect, we find in the texts of the French thinker a profound analysis of the ontological structure of a person: subsistence, understood as that, in its specific nature, has its being in and for itself; and personality (in a metaphysical sense, not psychological), seen as a balance between subjectivity and objectivity, between independence and dependence, through which the child is growing up and accepts actively the human condition.
Key words: Maritain, person, anthropology, subsistence, personality, knowledge, intellect, liberty, social dimension, personalism.

[1] Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea „Al.I. Cuza" din Iaşi, email: ianusiulian@hotmail.com.

Discursul despre „om” la Jacques Maritain[2] ni se prezintă ca o antropologie consistentă, dar, mai ales, ca o antropologie în strânsă legătură cu alte domenii ale filosofiei: etica, filosofia politică şi filosofia istoriei într-un chip deosebit.

Doctrina lui Maritain cunoaşte un progres: de la primele lucrări ale sale şi până la operele scrise la maturitate, observăm o aprofundare continuă a conceptelor antropologice, o maturizare a discursului şi, mai ales, o fundamentare a viziunii sale despre om.

Dintre toate problematicile şi conceptele antropologice, am ales ca discursul nostru să se concentreze şi să fie prezentat cu titlul şi din perspectiva *persoanei*; tocmai conceptul de persoană este cel care înglobează şi sintetizează, în acelaşi timp, întreaga antropologie creştină.

1. Distincția între individ *şi* persoană

Pentru a putea vorbi despre „persoană” şi „personalitate”, este necesar să distingem acest concept de cel de „individ”; confuzia între aceşti doi termeni sau folosirea lor ca sinonime dă naştere unor erori antropologice fundamentale.

1.1. Conceptul de „individ”

Discursul despre „individ” la Maritain se fundamentează pe doctrina lui Toma de Aquino; aşa cum am văzut în al treilea capitol al prezentei lucrări, Toma defineşte individul ca fiind „ceea ce este indistinct în sine însuşi şi distinct de alții”[3], adică acea ființă determinată, particulară, concretă, care posedă un *act propriu de a fi*, care se bucură de calitatea transcendentală a *unității*. În felul acesta, omul este un individ al speciei umane încă din momentul conceperii sale, iar ceea ce îl individualizează este faptul că el posedă „această carne, aceste oase şi acest suflet”. Cât priveşte „principiul de individuație”, acesta constă în materie, dar nu considerată oricum, ci sub o anumită dimensiune, cu o anumită determinare: *materia quantitate signata*[4].

La Maritain distincția dintre individ şi persoană poate fi remarcată deja în lucrarea sa *Trois réformateurs* din 1925. Aici Luther este caracterizat ca „profet al individului”, adică al egocentrismului; eul lui Luther devine centrul de gravitație al tuturor şi a toate, luând rolul de „om universal”. Această distincție va fi folosită de Maritain, aşa cum am văzut, în critica

---

[2] Pentru o viziune de ansamblu asupra vieții şi operei lui Maritain, cf. Piero VIOTTO, *Introduzione a Maritain*, Ed. Laterza, Roma 2000.

[3] TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 29, 4.

[4] Cf. TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, 2, 7.

adusă doctrinelor umaniste eronate, care prezintă omul doar ca individ, ca parte a naturii sau a societăţii[5].

O definire a termenului de individ o găsim în *Education at the crossroads*: „Acest om întreg, care este, într-un anumit sens, o persoană, sau un întreg făcut independent de sufletul său spiritual, este şi, într-un alt sens, un individ material, un fragment al unei specii, o părticică dintr-un univers fizic, doar un punct al imensei reţele a forţelor şi influenţelor (de ordin cosmic, etnic, istoric), fiind supus legilor acestora”[6].

Amprenta tomistă a concepţiei lui Maritain despre individ se remarcă, mai ales, în lucrarea sa *La personne et le bien commun*[7]; materia este rădăcina individualităţii lucrurilor, ea însăşi fiind un tip de ne-fiinţă, o simplă potenţă de receptivitate. Această materie determinată, concretizată, este cea care încadrează fiinţa în spaţiu şi timp. Maritain afirmă, de altfel, că „în afara spiritului nu există decât realităţi individuale”[8]; ele sunt în condiţia de a exercita actul de a fi. Individualitatea se opune condiţiei de universalitate pe care lucrurile o au în spirit şi se referă la acel aspect concret de unitate sau indiviziune cerut de către existenţă şi care face posibil ca o natură existentă să fie distinctă de alte fiinţe[9].

Noţiunea de individ devine şi mai evidentă atunci când este pusă în relaţie cu un alt termen, cel de „persoană”: mai exact, personalitatea umană scoate în evidenţă şi individualitatea omului. Omul, se poate constata uşor, nu este o persoană pură; dimpotrivă, „persoana umană este cea a unui sărac individ material, a unui animal care se naşte mai neajutorat decât toate celelalte”. Fără raţiune şi libertate, omul ar fi doar un animal, un simplu individ, „sclavul evenimentelor, circumstanţelor, mereu agăţat de ceva, incapabil de a se orienta singur: nu ar fi decât o parte, fără să poată pretindă să fie un întreg”. A dezvolta individualitatea înseamnă a trăi viaţa egoistă a pasiunilor, a te face centrul tuturor lucrurilor şi a sfârşi apoi ca sclav a numeroase nevoi trecătoare[10].

---

[5] Cf. Carmelo Di Mari, *La „paidea” di Jacques Maritain*, P.U.S.T, Roma 1989, 14.

[6] Jacques Maritain, *Pour une philosophie de l’éducation*: *Oeuvres Complètes de Jacques et Raïsa Maritain*, VII. Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984, 778. (Referinţele se vor face la această ediţie a Operelor Complete, pe care o vom prescurta O.C.) Textul original, scris în limba engleză, a fost tradus de însuşi Maritain şi publicat în 1947 cu titlul *L’éducation à la croisée des chemins*; ulterior, în 1959, a fost publicat cu titlul cu care apare în *Oeuvres Complètes*.

[7] Publicată în anul 1947, această operă cuprinde, într-o formă mai amplă, două conferinţe susţinute de Maritain: *Persoana umană şi Societatea* (Oxford, 9 mai 1939) şi *Persoană şi Individ*, Pontificia Università San Tommaso, Roma 22 noiembrie 1945.

[8] J. Maritain, *Pour une philosophie de l’éducation*: O.C., VII, 187.

[9] Cf. C. Di Mari, *La „paidea” di Jacques Maritain*, 15-16.

[10] Cf. J. Maritain, *Trois réformateurs*: O.C., III, 446-453.

Pe aceeaşi linie, Maritain afirmă că „nici o persoană creată nu este o pură persoană şi, în măsura în care persoana umană este şi individ material, intră în cetate ca o parte într-un întreg”[11].

1.2. Conceptul de „persoană”

Mult mai elaborat este discursul lui Maritain în ceea ce ţine de conceptul de *persoană*[12]. Convins că este un „concept de origine creştină, dezvoltat şi precizat datorită teologiei”, aşa cum specifică în *Umanismul Integral*[13], Maritain situează acest concept în centrul gândirii sale; pe lângă conţinutul antropologic, îi oferă şi o dimensiune metafizică şi morală.

Un scurt istoric al felului în care Maritain defineşte persoana poate fi util în demersul nostru[14]. Astfel, încă din prima operă publicată de Maritain – *La philosophie bergsonienne* (1913) –, se poate vedea interesul pentru persoana umană; aceasta este descrisă ca fiind „substanţa completă compusă din suflet spiritual şi corp; în aşa fel încât sufletul separat, privat de exerciţiul facultăţilor senzitive, care nu există fără corp, nu poate, fiind o substanţă incompletă, să fie numit o persoană, însăşi noţiunea metafizică de persoană cerând integritatea naturii”[15]. Reiese de aici ideea de totalitate, de integralitate a persoanei, spre deosebire de termenul de „individ” care exprimă idea de parte.

În *Trois réformateurs*, dincolo de discursul despre individualitate deja amintit, Maritain spune că numele de persoană este rezervat „substanţelor care posedă acest lucru divin care este sufletul” şi „substanţelor care, alegându-şi scopul, sunt capabile să-şi determine mijloacele şi să introducă

[11] Cf. J. Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin*: O.C., VIII, 40. Pentru o viziune sintetică asupra raportului individualitate-personalitate la Maritain, cf. şi Giuseppe Rizzi, *L'uomo in Maritain*, Logos, Roma 1990, 100-103.

[12] Pentru înţelegerea conceptului de persoană poate fi util şi: Aaron J. Gurjewitsch, *Individul în Evul Mediu european*, Editura Polirom, Iaşi 2004, 98-108. O viziune aparte în acest sens o întâlnim la Karol Wojtyla (Ioan Paul al II-lea), cel care afirmă că termenul de persoană a pătruns în gândirea creştină pentru a întări conceptul de *divinum*, acesta din urmă fiind negat de marxism în favoarea conceptului de *humanum*: „Ateismul în forma marxistă, negând referinţa la Dumnezeu Creatorul drept constitutiv pentru persoana umană, [...] stabileşte pentru *humanum* forma colectivă de existenţă ca fiind fundamentală şi finală în acelaşi timp”, K. Wojtyla, „Il problema del costituirsi della cultura attraverso la «praxis» umana”, *Rivista di filosofia neoscolastica* 69 (3/1977) 515. Despre antropologia lui K. Wojtyla, cf. Alessandro Barca, *La persona al centro. Modulazioni pedagogiche dal Magistero di Giovanni Paolo II*, Edizioni Viverein, Roma 2009.

[13] J. Maritain, *Humanisme Intégral*: O.C., VI, 306.

[14] Sintetizăm în acest scurt istoric o parte a unui studiu făcut de Carla Romano, „I fondamenti tomistici del personalismo di Maritain”, în *Conoscere Maritain*, Istituto Marchigiano Maritain, Ancona 1985, 43-60.

[15] J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*: O.C., I, 401.

în univers, cu libertatea lor, serii de evenimente noi”; iar ceea ce „dă demnitate, ceea ce face personalitatea lor, este tocmai subzistenţa sufletului spiritual şi nemuritor şi independenţa sa”[16]. Tot în această operă, Maritain face referinţă la termenul de „personalitate” în raport cu Treimea divină, în această personalitate atingând plinătatea actului pur.

O specificare interesantă despre persoana umană din perspectiva *libertăţii* o întâlnim în *Religion et culture* (1930). Analizând raportul dintre temporal şi spiritual, Maritain face o scurtă referinţă la om spunând că „acest om atât de slab când e singur este şi o persoană moralmente liberă şi stăpână pe propriile acte”[17].

Un discurs mai aprofundat despre persoana umană îl găsim în *Distinguer pour unir: ou les degrés du savoir* (1932); discursul despre personalitate, aici, este unul de ordin ontologic, rădăcina metafizică fiind *subzistenţa*. Această subzistenţă este explicată astfel: „subzistenţa este pentru natură sigiliul ontologic al unităţii sale. Dacă această natură este completă (un suflet separat nu este persoană); dacă, mai ales, este capabilă să se posede, să se susţină cu inteligenţa şi voinţa, în sfârşit, dacă aparţine ordinii spirituale, atunci subzistenţa unei astfel de naturi se numeşte personalitate”[18]. Cât priveşte raportul personalităţii cu individualitatea materială, observăm că „personalitatea fiecăruia presupune propria individuaţie prin intermediul materiei […], acea rădăcină metafizică, pusă în profunzimea fiinţei, nu se manifestă decât prin cucerirea de sine din partea sinelui, cucerire progresivă care se împlineşte în timp […]. Personalitatea, care metafizic nu se poate pierde, suportă multe piedici în registrul psihologic şi moral: riscă să fie contaminată de mizeriile individualităţii materiale […]. Astfel, cel care este persoană şi subzistă în întregime în subzistenţa sufletului său este şi individ în specie şi praf în vânt”[19].

Şi în *du Régime temporel et de la libertè* (1933) discursul antropologic este mai amplu, atenţia fiind îndreptată spre filosofia *libertăţii*. Aici termenul de persoană este considerat „o noţiune analogă care se realizează în grade variate şi pe planuri ontologice diferite în mod esenţial”. Astfel, fiinţa umană „este o persoană, adică un univers de natură spirituală dotat cu libertate de alegere şi destinat la libertatea de autonomie”. Însă dacă ţinem cont că omul este şi animal şi spirit, şi individualitate materială şi personalitate spirituală, atunci devine clar că personalitatea sa nu este una perfectă; dimpotrivă, este o „personalitate precară şi ameninţată şi trebuie cucerită în mod progresiv”. Datorită acestei deschideri naturale,

---

[16] Cf. J. Maritain, *Trois réformateurs*: O.C., III, 451-452.

[17] J. Maritain, *Religion et culture*: O.C., IV, 242.

[18] J. Maritain, *Distinguer pour unir*: O.C., IV, 680-681.

[19] J. Maritain, *Distinguer pour unir*: O.C., IV, 681.

persoana umană tinde în mod natural spre *viața socială*, caută nu doar binele propriu, ci şi binele comun; aceasta este una dintre caracteristicile fundamentale ale persoanei: deschiderea *dialogică*. Viața socială a omului trebuie să fie fundamentată pe principii solide: binele comun al cetății temporale este subordonat în mod esențial binelui persoanei, iar binele persoanei umane văzute ca individ, sau parte a cetății, este subordonat binelui total ca atare[20].

După publicarea *Umanismului Integral,* definirea conceptului de persoană continuă în operele lui Maritain. Un discurs mai intens în acest sens urmează în lucrarea sa *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942). După ce se afirmă că personalitatea umană „este un mare mister care locuieşte în fiecare dintre noi", discursul despre persoană este dus din perspectiva relației acesteia cu individualitatea. Maritain reaminteşte că omul este şi individ, dar nu orice fel de individ, ci unul care „se conduce prin inteligență şi voință", în care găsim o existență „mai bogată şi mai înaltă, o supraexistență spirituală în cunoaştere şi în iubire". În acest fel, putem spune că este un întreg spiritual unde spiritualitatea îi conferă o demnitate superioară față de celelalte şi îl pune în „contact direct" cu divinitatea. Conceptul de personalitate le implică şi pe cele de *totalitate* şi *independență*: ca persoană, omul este mai degrabă un întreg decât o parte, mai degrabă independent decât sclav. Când spunem că persoana umană este „imagine a lui Dumnezeu" spunem, de fapt, că valoarea sa, libertatea şi drepturile sale „depind de ordinea lucrurilor sacre în mod natural"; se poate constata, aşadar, că demnitatea şi valoarea persoanei umane sunt „într-o relație directă cu absolutul, singurul în care îşi poate găsi împlinirea; patria sa spirituală este tot universul bunurilor care au o valoare absolută"[21].

Publicarea în 1943 a cărții *Education at the crossroads* este o nouă oportunitate pentru Maritain de a prezenta viziunea sa asupra persoanei umane. Dincolo de discursul referitor la raportul dintre individualitate şi personalitate, se afirmă despre aceasta din urmă că „în realitate ea semnifică interioritate cu sine însuşi"; această autonomie internă creşte în măsura în care „viața rațiunii şi a libertății domină asupra vieții instinctului şi dorințelor simțurilor". Nu trebuie uitat un lucru important: dezvoltarea ființei umane poate fi dublă, adică în sensul personalității sau al individualității; de această *alegere existențială* depind consecințele vieții şi acțiunii, pe linie rațională sau pe linie instinctivă. Cu toate acestea, păstrarea unității acestor două dimensiuni ale omului este fundamentală. Libertatea cu care este înzestrat omul nu este doar posibilitate de alegere, aceasta fiind

---

[20] Cf. J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*: O.C., V, 359-367.
[21] Cf. J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*: O.C., VII, 620-621.

un dar pentru toţi, ci este „spontaneitate, expansiune sau autonomie"; acestea trebuie „cucerite printr-un efort constant şi o luptă continuă"[22].

În *De Bergson à Thomas d'Aquin* (1944) se aminteşte dimensiunea socială a omului, omul „cerând viaţa socială" şi legătura dintre personalitate şi individualitate, individualitatea riscând „să fie contaminată de mizeriile individualităţii materiale". În acelaşi timp, persoana umană are o „aspiraţie ineficace, proprie fiinţei sale", de a se mişca şi de a se autodetermina. Această aspiraţie este „ineficace", pentru că este satisfăcută pe deplin doar în divinitate; asta nu înseamnă că Dumnezeu este un impediment în deplina realizare a aspiraţiilor omului; divinitatea nu este o mortificare a libertăţii omului: dimpotrivă, ea este libertatea însăşi şi izvorul aspiraţiilor profund umane[23].

Un punct de referinţă în privinţa discursului despre persoana umană este constituit de lucrarea *La personne et le bien commun* (1947), aceasta prezentând fundamentele metafizice ale personalismului maritainian. Din conţinutul antropologic bogat şi bine structurat vom aminti aici doar ceea ce se referă la definirea persoanei. Astfel, persoana este văzută ca un „întreg deschis şi generos", capabil de transcendenţă, în care libertatea se manifestă în mod evident; de aceea, „omul va fi cu adevărat persoană doar în măsura în care viaţa spiritului şi a libertăţii va domina în el asupra celei a simţurilor şi pasiunilor"[24].

În *Court traité de l'existence et de l'existant* se afirmă că doar persoana este liberă şi doar ea are cu adevărat „o interioritate şi o subiectivitate, pentru că se conţine şi se parcurge pe sine însăşi"; ea „trăieşte o viaţă nu doar biologică şi instinctivă, ci şi intelectuală şi volitivă"[25]. Ambivalenţa, dar şi unitatea între material şi spiritual, între individualitate şi personalitate, sunt întâlnite cu referire la persoana umană şi în operele *Man and the State* (1951) şi *Pour une philosophie de l'éducation* (1959).

O altă remarcă a discursului nostru se îndreaptă spre *La philosophie morale* (1960), operă în care Maritain afirmă că individualitatea, personalitatea şi libertatea pot fi cunoscute doar prin *analogie,* pentru că sunt prea inteligibile în ele însele pentru a putea fi percepute de noi fără nici o mediere. Raţiunea poate să perceapă individualitatea, dar în mod imperfect, din cauza unui „defect intrinsec de inteligibilitate"; în schimb, „personalitatea şi libertatea sunt inteligibile prin ele însele (*per se*)", dar sunt neinteligibile în raport cu inteligenţa noastră, pentru că ele „conţin unele concepte profund spirituale care fac dificilă o înţelegere totală"[26].

---

[22] Cf. J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'éducation*: O.C., VII, 778-785.

[23] Cf. J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*: O.C., VIII, 102-109.

[24] Cf. J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*: O.C., 192-194.

[25] Cf. J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*: O.C., IX, 46-57.

[26] Cf. J. MARITAIN, *La philosophie morale*: O.C., 484-486.

Mai merită amintită relaţia dintre persoană şi binele comun aşa cum este prezentată în *Le paysan de la Garonne* (1966). Binele comun al unei comunităţi de persoane este „comun” atât întregului, cât şi părţilor; asta înseamnă că el trebuie să fie distribuit în folosul şi favoarea persoanelor. Aşa cum a amintit şi în alte opere ale sale, Maritain subliniază încă o dată că binele spre care tinde persoana umană în dimensiunea ei spirituală este *superior* binelui comun temporal[27].

2. Structura ontologică a persoanei

Din discursul istoric precedent reiese cu claritate necesitatea unui fundament al antropologiei, pentru ca aceasta să fie una solidă, obiectivă; la Maritain, acest fundament al antropologiei este metafizica. O scurtă prezentare a fundamentului ontologic al persoanei este, aşadar, necesară; cu atât mai mult cu cât şi *Umanismul Integral* „pleacă de la o viziune metafizică a omului, aceasta fiind fundamentul care dă siguranţă întregii construcţii”[28].

Cu alte cuvinte, unei antropologii „istorice” Maritain i-a „alăturat o antropologie *metafizică*, drept test al structurii permanente şi universale a omului, la care trebuie să facă referinţă în mod necesar o conduită educativă ce vrea să dezvolte în om umanitatea personală, care nu derivă de la situaţia sa şi de la momentul istoric în care trăieşte, dar care este proprie realităţii profunde a fiecărui om şi priveşte existenţa sa spirituală şi definitivă în raport nu doar cu natura şi societatea, ci şi cu Dumnezeu”[29].

2.1. Subzistenţa

Când vorbim despre *subzistenţă* putem avea cel puţin două semnificaţii: într-un sens mai amplu, subzistenţa se referă la acea realitate căreia i se cuvine fiinţa *prin sine* (*per se*), adică direct sau prin natură, şi în sine, adică nu într-un subiect (*materia in qua*), nici dintr-un substrat (*materia ex qua*); într-un sens propriu şi deplin, subzistenţa indică ceea ce, complet în natura sa specifică, are fiinţa în sine şi *prin sine*. Doar această a doua semnificaţie este cuprinsă şi perfecţiunea proprie întregului, împlinire şi incomunicabilitate; această entitate mai este numită *suppositum* sau *ipostază*[30].

---

27 Cf. J. MARITAIN, *Le paysan de la Garonne*: O.C., 721-722.

28 G. RIZZI, *L’uomo in Maritain*, 47.

29 Piero VIOTTO, „I fondamenti filosofici dell’educazione cristiana”, *Vita e Pensiero* 55 (1973) 51-52.

30 Cf. Mirella LORENZINI, *L’uomo in quanto persona. L’antropologia di Jacques Maritain*, P.U.S.T., Bologna 1990, 97.

Însă pentru a evita o înțelegere greşită trebuie spus că această subzistență, în ambele semnificații, nu exclude *dependența cauzală*: acel *prin sine* nu înseamnă *de la sine*. De fapt, singura entitate care este subzistentă *prin sine* în sens absolut, singura căreia i se cuvine existența prin esență, este Dumnezeu: el este singura entitate necauzată în care esența şi existența se identifică. În toate celelalte entități, inclusiv în substanțele spirituale, actul de a fi este primit de la un subiect la care se raportează ca actul la potență. Putem spune, astfel, că aceste entități depind în ființa lor de o cauză, în măsura în care orice entitate care nu este propria sa ființă a primit-o de la cel care *este ființa* prin esență.

Este evident că acest lucru este valabil şi pentru om: sufletul uman, deşi este o formă subzistentă, nu îşi este propria ființă şi se raportează la aceasta ca potența la act. Astfel, sufletul uman depinde de cauze extrinseci (*finală* şi *agentă*), iar dacă ne gândim la faptul că este în mod real forma substanțială a corpului uman, atunci are nevoie, într-un anumit fel, cel puțin în ceea ce ține de începutul existenței sale, şi de o cauză *materială*. Ceea ce există, de fapt, este mereu un singur individ şi sufletul uman este individuat prin materia primă a cărei formă substanțială este şi cu care realizează o entitate completă a speciei umane. Sufletul uman primeşte actul de a fi în acelaşi moment în care dă formă, şi deci şi existență, corpului uman. De menționat aici, pe linia lui Toma şi Maritain, că în entitatea pur materială forma există prin existența compusului (materie-formă) şi, neexistând în sine, ci doar în compus, în momentul coruperii acestuia ea nu va mai avea nici o existență proprie; în schimb, în om compusul există prin existența formei şi, odată corupt compusul, forma va continua să existe[31].

Aşadar, omul este compus din esență şi existență (*actus essendi*), esența fiind o potență în raport cu *esse* care este act; pentru ca esența nu doar să primească ființa, ci să o şi exercite, are nevoie de această dimensiune metafizică numită *subzistență*, adică de acea actualizare pozitivă care „face esența să treacă dincolo de ordinea esențialității [...] şi o introduce în ordinea existențială: situație datorită căreia esența astfel completată stă în fața existenței, nu doar pentru a o primi, ci pentru a o exercita, şi constituie de-acum un centru de activitate existențială şi operativă, un subiect [...] care exercită în acelaşi timp acel *esse* substanțial care îi este propriu şi diferitele *esse* accidentale proprii operațiunilor pe care le produce prin potențele sale"[32].

Cu alte cuvinte, tocmai datorită subzistenței, persoana umană posedă propria existență ca fiind a sa în mod absolut, este o totalitate în care

---

[31] Cf. M. LORENZINI, L'uomo in quanto persona..., 98-99.

[32] J. MARITAIN, *Distinguer pour unir*: O.C., IV, 1049-1050.

întregul este în fiecare dintre părţile sale, în care întregul îşi este intern sieşi şi se posedă pe sine. Spune Maritain: „Când subiectul este o persoană, subzistenţa, pentru faptul că natura pe care o *termină* sau o *supra-completează* este o natură intelectuală, […] poartă cu sine o perfecţiune mai înaltă, spunem atunci că ea este o stare de exerciţiu activ şi *autonom*, propriu unui întreg ce se cuprinde pe sine (în sensul că totalitatea este în fiecare dintre părţi), deci intern sieşi şi în posesia de sine. Posedându-se pe sine, acest întreg îşi face *proprii* […] existenţa şi operaţiunile pe care le exercită: acestea nu sunt doar *ale sale*, ci îi sunt lui proprii, proprii în măsura în care fac parte integrantă din posesia de sine, caracteristică persoanei”[33].

Se poate observa astfel importanţa deosebită pe care Maritain o acordă subzistenţei, subzistenţă numită, aşa cum am văzut în precedenţă, „sigiliul ontologic al unităţii naturii”; ea este, în acelaşi timp, „fundamentul ontologic al proprietăţilor persoanei în ordinea morală, al stăpânirii pe care o are supra propriilor acţiuni prin liberul-arbitru, al aspiraţiei sale la libertatea de autonomie şi la drepturile pe care le posedă”[34].

2.2. Personalitatea

În parcursul istoric prezentat la începutul acestui capitol am văzut cum anume defineşte Maritain acest concept şi care este raportul personalităţii cu individualitatea. Adăugăm aici câteva noţiuni pe care le considerăm necesare pentru a completa şi a înţelege această problematică.

Înainte de toate, trebuie reamintită unitatea profundă, în pofida diferenţei, între individualitate şi personalitate, asta, şi din cauza faptului că au fost mai multe opinii critice la adresa lui Maritain pe această temă[35]. Maritain însuşi vrea să înlăture orice dubiu asupra unui posibil dualism: „Acestea sunt, dacă am reuşit să le prezint în mod concret, cele două aspecte metafizice ale fiinţei umane: individualitatea şi personalitatea, cu fizionomia lor ontologică proprie. Este evident – dar e mai bine să insistăm, pentru a evita neînţelegeri şi contrapuneri – că aici nu este vorba despre două lucruri separate. Nu este în mine o realitate care să se cheme individ şi o

---

[33] J. Maritain, *Distinguer pour unir*, O.C., IV, 1050.

[34] J. Maritain, *Distinguer pour unir*: O.C., IV, 1050; cf. M. F. Canonico, *Antropologie del nostro tempo a confronto*, 212-214.

[35] Distincţia între persoană şi personalitate a fost considerată „arbitrară” şi „lipsită de fundament” (P. Descoqs, „Individu et personne”, *Archives de philosophie* 14 [1938] 33); aceeaşi distincţie a fost considerată ca fiind considerată în mod fals tomistă de către Maritain (S. Croteau, *Les fondements thomistes du personalisme de Maritain*, Editions de l'Université de Ottawa 1955); pe aceeaşi linie s-a spus că pe această temă consideraţiile lui Maritain sunt exterioare şi nu coincid cu cele ale lui Toma (L. Orlandi, „I fondamenti metafisici della filosofia sociale di J. Maritain”, *Studia Patavina* 3 [1956] 68).

altă realitate care să se numească persoana mea. Este aceeaşi fiinţă întreagă care într-un sens este individ şi în celălalt sens este persoană. Eu sunt în totalitate individ pe baza a ceea ce îmi vine de la materie şi în totalitate persoană pe baza a ceea ce îmi vine de la spirit; aşa cum un tablou este în totalitate un complex fizico-chimic pe baza materiilor colorante din care este făcut şi în totalitate o operă de frumuseţe datorată artei pictorului"[36]. Aşadar, nu este vorba despre un dualism „care ar compromite unitatea, ci despre o distincţie: individualitatea şi personalitatea sunt două *aspecte* care privesc omul în întregul său, în totalitatea sa"[37].

Un al doilea aspect care merită subliniat aici se referă la perspectiva din care trebuie privit termenul de „personalitate". În discursul lui Maritain termenul de *personalitate* are o valenţă metafizică; ar fi greşit să confundăm această semnificaţie cu personalitatea despre care vorbeşte psihologia, care se mişcă pe un plan pur empiric[38]. Astfel, „persoana este datul ontologic prin care fiecare om este în autoconştiinţa sa şi în autodeterminarea sa un univers în sine, în timp ce personalitatea este datul sociologic al persoanei care prin intermediul culturii s-a realizat pe deplin, meritând să fie ea însăşi [...]. Se poate spune că *personalitatea* constă în echilibrul dintre subiectivitate şi obiectivitate, între independenţă şi dependenţă, între siguranţă şi nesiguranţă, prin care *puiul de om* ajunge la stadiul de adult când a învăţat să trăiască cu subiectivitate obiectivitatea sa, acceptând în mod activ *condiţia umană,* fără să se mândrească şi fără să dispere"[39].

O ultimă consideraţie pe această temă se îndreaptă spre felul în care trebuie să percepem individualitatea în raportul ei cu personalitatea. Am văzut în discursul despre conceptul de *individ* cum individualitatea, fundamentată în materie, este cea care limitează persoana deschisă spre universal prin suflet, este cea care ţine persoana legată de lumea aceasta a pasiunilor şi a „nevoilor trecătoare", cea care îl face pe om „sclav al evenimentelor şi circumstanţelor"; acest lucru nu înseamnă că trebuie să vedem individualitatea ca fiind ceva negativ, ceva rău. Dimpotrivă, spune Maritain, „individualitatea materială nu este ceva rău în sine. Nu! Este ceva bun, pentru că este însăşi condiţia existenţei noastre. Dar tocmai în ordinea

---

[36] J. Maritain, *La personne et le bien commun*: O.C., 193.

[37] M. F. Canonico, *Antropologie del nostro tempo a confronto*, 209.

[38] Cf. M. F. Canonico, *Antropologie del nostro tempo a confronto*, 208. Este interesant faptul că una dintre criticile aduse lui Maritain propune tocmai contrariul: folosirea termenului de personalitate doar în sensul dat de psihologie; folosit cu valenţa ontologică, acest termen devine „ambiguu" şi poate duce la „eroarea de a considera personalitatea ca o formă" (M. Lorenzini, *L'uomo in quanto persona...*, 110).

[39] P. Viotto, *Per una filosofia dell'educazione secondo J. Maritain*, Vita e Pensiero, Milano 1985, 77-78.

personalității individualitatea este bună; şi ceea ce este rău stă în a da preponderența acestui aspect al ființei în acțiunea noastră”[40].

3. Cunoaşterea

În capitolul IV al acestei lucrări am analizat doctrina lui Maritain despre cunoaştere aşa cum era ea prezentată în operele care au precedat Umanismul Integral; dorim să prezentăm aici, în linii mari, o viziune generală asupra acestei doctrine, evident, dintr-o perspectivă antropologică.

Este un lucru cunoscut şi recunoscut de toți că măreția omului stă, în special, în sufletul său nemuritor înzestrat cu două facultăți deosebite: intelectul, prin care cunoaşte şi se cunoaşte, şi voința care îl face liber şi îl deschide spre Bine. Intelectul, într-un mod specific, determină natura umană, o înalță, prin cunoaştere, la „înălțimea” ființei subzistente în sine.

Maritain nu doar recunoaşte importanța cunoaşterii, ci este cu adevărat fascinat de felul în care omul poate să pătrundă şi să depăşească lumea materială la nivel intelectiv. De altfel, pentru Maritain, „este un lucru cu adevărat impresionant cunoaşterea şi ni s-ar părea extraordinară dacă nu am fi atât de obişnuiți cu minunățiile sale: fiecare dintre noi, un mic punct în acest mare univers, un suflet de om care nu are nici o greutate, iată că îmbrățişează şi conține întregul, iată-l mai vast decât lumea”[41].

Maritain scoate în evidență capacitatea de a *supraexista* a omului în cunoaştere şi iubire datorită unor acțiuni perfect imanente; astfel, este „specific lucrurilor spirituale să nu fie zidite în ființa lor particulară şi să poată să se unească intrinsec cu ființa însăşi a unui alt lucru [...]. Dacă legea obiectului, legea ființei, se impune în fața inteligenței, acest lucru se întâmplă pentru ca inteligența să se completeze în mod vital, într-o acțiune care este o pură calitate imaterială şi în care cel care constituie *altul* ca atare devine perfecțiunea-i proprie [...]. Acela este adevăratul mister al activității imanente, *interiorizarea* perfectă, prin cunoaştere şi iubire, a ceea ce este *altul* sau de la un *altul* provine, şi nu de la noi”[42].

Aşadar, cunoaşterea implică această identificare cu obiectul (*altul*), dar păstrând neatinsă propria identitate. În acest sens, Maritain propune o ierarhie a diferitelor grade de comunicabilitate între entități.

Astfel, la nivelul cel mai de jos întâlnim „incomunicabilitatea absolută”, apoi incomunicabilitatea materiei prime care este incomunicabilă în sine;

---

[40] J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, 193-194. O viziune sintetică asupra metafizicii persoanei la Maritain se poate vedea în: V. POSSENTI, *Una filosofia per la transizione*, 80-99; P. VIOTTO, „La persona secondo Maritain”, în *L'idea di persona*, 436-441.

[41] M. F. CANONICO, *Antropologie del nostro tempo a confronto*, 217.

[42] J. MARITAIN, *Trois réformateurs*: O.C., III, 479.

aceasta comunică însă cu forma care o actualizează, astfel că putem spune că „noțiunea de comunicabilitate este coextensivă la cea de ființă".

Al doilea nivel de comunicabilitate aparține ființelor neînsuflețite care pot comunica doar prin acțiunea tranzitivă: îşi pot comunica „doar modificările pe care le suportă unele de la altele şi care sunt legate, fiecare în parte, la o pierdere corespunzătoare". La limita superioară, „două corpuri îşi comunică naturile proprii *distrugându-se* pentru a nu mai exista decât virtual într-un al treilea, de specie diferită".

În cel de-al treilea grad de comunicabilitate întâlnim ființele însuflețite de un suflet senzitiv: şi aici avem de-a face cu mişcarea tranzitivă, dar e vorba despre ceea ce se transmite celuilalt corp prin intermediul unui organ senzitiv. Obiectul „luat în funcție de caracterele individuante ce țin de materie este încă sigilat în condițiile date *hic et nunc* al acțiunii înseşi"; el „se comunică doar în funcție de aceste condiții materiale: ființa sa rămâne ascunsă".

În ultimul grad, al patrulea, vorbim despre *cunoaşterea intelectuală*: incomunicabilitatea lucrurilor este „înlăturată în raport cu posibilitatea lor de a exista în alții, adică într-un subiect cunoscător sau într-un suflet, şi asta, în funcție de însăşi ființa lor; nu doar în funcție de acțiunea lor tranzitivă accidentală, ci în funcție de ceea ce sunt". Este vorba aici despre o *existență intențională de ordin inteligibil*, existență ce caracterizează tocmai cunoaşterea intelectivă: de fapt, când omul cunoaşte poartă în sine obiectul cunoscut[43].

Maritain a fost preocupat să înțeleagă cât mai bine acest fenomen şi în acelaşi timp mister care se numeşte „cunoaştere"; mai bine zis, a dorit să înțeleagă natura intimă a cunoaşterii. Convins că filozofii moderni nu aprofundează în mod adecvat acest aspect, autorul nostru propune „întoarcerea" la Toma, cel care nu doar a formulat în mod adecvat această problemă, dar i-a şi dat „o soluție profundă". Să vedem, în mod sintetic, cum anume analizează şi prezintă Maritain natura şi valoarea cunoaşterii[44].

a. La Maritain există o legătură strânsă între cunoaştere şi imaterialitate: o ființă este cunoscătoare în măsura în care este imaterială. Doar imaterialitatea permite „să devii altul ca şi altul", doar printr-un act spiritual este posibilă această încorporare particulară a obiectului în subiect, menținând şi, mai ales, subliniind identitatea subiectului şi alteritatea obiectului[45]. Iată ce spune Maritain: „cunoaşterea nu constă nici în a primi o amprentă, nici în a produce o imagine; este ceva mult mai intim şi mai

---

[43] Cf. M. LORENZINI, *L'uomo in quanto persona...*, 35-36.

[44] Împărțirea punctuală a doctrinei lui Maritain despre acest aspect al cunoaşterii, aşa cum o prezentăm aici, se inspiră din textul lui G. RIZZI, *L'uomo in Maritain*, 127-129.

[45] Cf. M. LORENZINI, *L'uomo in quanto persona...*, 38.

profund. A cunoaşte înseamnă *a deveni*; a deveni non-eul. Înseamnă deci a pierde propria ființă şi a fi absorbiți în lucru? [...] În realitate, nici o specie de unire sau de transformare materială nu poate ajunge la gradul de unire între cunoscător şi cunoscut. Dacă mi-aş pierde ființa în altul prin unirea cu el, nu aş deveni acest altul, dar el şi cu mine am forma împreună un compus, un *tertium quid*; acolo unde cunoscătorul devine însuşi cunoscutul. Unirea cunoscătorului cu cunoscutul este astfel o unitate adevărată, ei sunt *unu* mai mult decât materia şi forma împreună. Dar a pune o astfel de *transsubstanțiere* între doi termeni care îşi păstrează fiecare propria ființă [...] înseamnă a spune că este vorba în acest caz despre o devenire imaterială, despre o identificare imaterială şi că această cunoaştere depinde de imaterialitate. Cunoaşterea constă deci în a deveni în mod imaterial altul ca şi altul, *aliud in quantum aliud*"[46].

b. Putem spune, cu alte cuvinte, că inteligența în act se identifică cu inteligibilul în act şi această identitate intențională scoate în evidență două aspecte importante: pe de o parte, obiectul este prezent în cunoscător în mod imaterial, pentru că facultatea intelectivă este imaterială (*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*); pe de altă parte, intelectul uman este cel care se uniformizează, se adecvează la obiect, şi nu invers (*veritas est adaequatio intellectus ad rem*). În felul acesta, Maritain, pe aceeaşi linie cu Toma, pune cunoaşterea într-o *dependență absolută* în raport cu ceea ce este: cunoaşterea este în mod esențial cunoaşterea *a ceva*, ceva care, „în măsura în care specifică actul meu cunoscător, nu este produs de cunoaşterea mea, ci, dimpotrivă, o măsoară şi o reglementează şi posedă deci o ființă proprie independentă de cunoaşterea însăşi"[47]. Putem spune că suntem în fața *realismului*[48] şi a *obiectivismului* care sunt noțiuni fundamentale în filosofia tomistă.

c. Cunoaşterea este definită de existență; a cunoaşte nu înseamnă a face ceva sau a primi ceva, ci în *a exista mai bine*. Subiectul, cunoscând, devine el însuşi şi alții, într-un mod diferit de existența care îl actualizează ca subiect. Aşa cum se raportează existența la esență, la fel se raportează cunoscătorul la simț şi la inteligență, considerate ca funcții cunoscătoare. Este vorba, în definitiv, de acea *supraexistență* despre care vorbeam mai devreme.

d. Dacă actul cunoaşterii este într-un anumit sens o atitudine pasivă în fața obiectului, totuşi el este, în acelaşi timp, ceva „în mod esențial *activ*,

---

[46] J. Maritain, *Raison et raisons*: O.C., IX, 256.

[47] M. Lorenzini, *L'uomo in quanto persona...*, 39.

[48] Referitor la realismul cunoaşterii la Maritain, amintim un studiu interesant şi util: Maurice Elder Hyppolite, *Le réalisme de la connaissance comme condition pour l'humanisme intégral de Jacques Maritain*, Università Pontificia Salesiana, Roma 2007.

vital şi spontan". Pasivitatea derivă din condiţia omului care are nevoie de aportul obiectului; o dată ce este activată, intelecţia acţionează ca o pură spontaneitate. Este o acţiune imanentă; imaginea produsă în cunoaşterea senzitivă şi conceptul produs în cunoaşterea intelectivă sunt o producţie interioară, care nu constituie în mod formal actul însuşi de cunoaştere. Această „deschidere imaterială a facultăţii în *altul* este ceva atât de imanent, încât [...] este o pură completare calitativă a facultăţii, care se perfecţionează făcându-se obiect"[49]. De aici se înţelege „cum în actul de intelecţie se conciliază dependenţa faţă de obiect şi spontaneitatea activă; aşa cum în acest act toată vitalitatea vine de la facultate sau de la subiect, toată specificarea vine de la obiect"[50].

e. Pentru că vorbim despre o fiinţă cunoscătoare diferită de Dumnezeu, Maritain introduce o noţiune de existenţă particulară, *esse intentionale*; această fiinţă intenţională se opune lui *esse naturae*, adică fiinţei pe care fiecare lucru o posedă când există în propria natură. Cunoscutul este în cunoscător şi cunoscătorul este cunoscutul datorită unei existenţe în totalitate tendenţială şi imaterială, care nu pune un lucru ca fiind existent pentru sine în afara nimicului, ci ca existent pentru altul şi ca relaţie. Fiinţa intenţională este „un remediu la imperfecţiunea, esenţială fiecărui subiect cunoscător creat, de a avea o fiinţă de natură limitată şi de a nu fi, prin sine însuşi, tot restul"[51].

f. Mijlocul datorită căruia cunoscutul este în mod intenţional în cunoscător şi cunoscătorul devine intenţional cunoscutul este întregul spectru „al formelor imateriale intrapsihice care în suflet au rol de ajutoare a obiectului şi pe care anticii le numeau similitudini sau *species*"; acest termen este redat de Maritain cu expresia „formă prezentativă sau obiectivantă", cu semnificaţia de „a face prezent". În privinţa cunoaşterii senzitive, simţul extern primeşte de la obiect *species impressa* (formă prezentativă imprimată în simţ) din care produce în imaginaţie şi în memorie o *species expresa* (o imagine sensibilă a ceea ce este simţit). În ceea ce priveşte cunoaşterea intelectivă, intelectul agent, „folosind reprezentările sensibile şi eliberând inteligibilitatea pe care acestea o conţin în mod potenţial [...], specifică inteligenţa cu ajutorul unei *species impressa*, a unei *forme prezentative* extrase din sensibil şi *primite* de inteligenţa însăşi. Atunci inteligenţa este în act iniţial sau *prim* [...]. Actualizată de această *species impressa* şi producând în sine, ca un rod al vieţii sale, un cuvânt mintal sau concept, o *species expressa* de ordin inteligibil, o *formă prezentativă elaborată*, în care

[49] J. Maritain, *Raison et raisons*, O.C., IX, 259.
[50] J. Maritain, *Raison et raisons*, O.C., IX, 259.
[51] J. Maritain, *Distinguer pour unir*: O.C., IV, 469.

duce obiectul la gradul cel mai înalt de actualitate şi de formare inteligibilă, inteligenţa însăşi devine, astfel, în act ultim acel obiect”[52].

g. Aceste „forme prezentative” au două funcţii; pe de o parte, sunt modificări ale sufletului: nu constituie cunoaşterea, dar sunt condiţii necesare pentru aceasta. De cealaltă parte, sunt forme ajutătoare în sens pur şi formal ale obiectului, sunt obiectul făcut prezent în starea imaterială şi intenţională: ca atare, determină în mod imaterial intelectul pentru operaţiunea sa vitală. Astfel, spune Maritain, „această informaţie cu totul imaterială, în care sufletul primeşte sau suportă doar pentru a exercita activitatea sa vitală, pentru a ajunge în act la o existenţă nelimitată în sine, tocmai această informaţie constituie cunoaşterea”[53].

h. Maritain scoate în evidenţă meritul deosebit al filosofiei lui Toma de Aquino în discursul despre natura cunoaşterii: Toma a dedus cu anticipaţie tot ceea ce idealismul modern a prezentat ca fiind adevărat în privinţa *activităţii* şi *spontaneităţii* spiritului în cunoaştere; tomismul a făcut din obiectivitatea cunoaşterii „motivul însuşi şi scopul activităţii sale”. În acest fel, la Toma, spre deosebire de Descartes, intelectul „cunoaşte lucrul doar în măsura în care acesta este în el, în interiorul lui”; în această cunoaştere, „intelectul ajunge la obiectul însuşi prin intermediul ideii”[54].

i. Pentru Maritain, ştiinţa este, în primul rând, metafizica, cea care „ne constrânge să ridicăm capul”. Inteligenţa noastră, în măsura în care este umană, are ca obiect proporţionat fiinţa lucrurilor sensibile; dar „ca inteligenţă ea se îndreaptă spre fiinţă în integralitatea sa, spre Fiinţa prin excelenţă, ridicându-se prin analogie la o adevărată ştiinţă a realităţilor spirituale şi a lui Dumnezeu, cunoscut, fără îndoială, nu în esenţa sa, aşa cum este în el însuşi, ci cunoscut prin efectele sale, în oglinda creaturilor”[55].

Mai amintim, în încheiere, că pentru Maritain cunoaşterea conceptuală nu este singura formă de cunoaştere; există „un univers amplu” în care activitatea spiritului nu este exprimată prin concepte şi nu se realizează prin idei sau raţionament. Este o cunoaştere în care distincţia dintre subiect şi obiect nu este la fel de evidentă, unde nu este necesar un act special al intelectului.

Pentru a înţelege acest tip de cunoaştere, este necesar să distingem, la nivelul inconştientului uman, între ceea ce este „subconştient” şi ceea ce

---

[52] Cf. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir*: O.C., IV, 471-474.

[53] J. MARITAIN, *Distinguer pour unir*: O.C., IV, 474-475.

[54] Cf. J. MARITAIN, *Raison et raisons*, O.C., IX, 260.

[55] J. MARITAIN, *Raison et raisons*, O.C., IX, 258. Pentru doctrina lui Maritain despre cunoaşterea fiinţei prin intuiţie, abstractizare şi judecată, a se vedea: Battista MONDIN, *Manual de filosofie sistematică.* III. *Ontologie, Metafizică*, Sapientia, Iaşi 2008, 101-108. Despre intuiţia fiinţei la Maritain, a se vedea: M. LORENZINI, *L'uomo in quanto persona...*, 47-56.

este „supraconştient" sau *preconştient*. Dacă primul a fost analizat de şcoala freudiană, cel de-al doilea se referă la „viaţa puterilor spirituale, intelect şi voinţă", considerată în profunzimea sa, în rădăcinile sale. Dincolo de concepte, există „izvoare ale cunoaşterii şi ale poeziei, ale iubirii şi ale aspiraţiilor profund umane, ascunse în obscuritatea spirituală a intimei vitalităţi a sufletului. Înainte să ia formă şi să se exprime în concepte şi judecăţi, cunoaşterea intelectuală este un început de percepţie, încă neformulată, care provine de la inconştientul activităţii iluminatoare a intelectului cu lumea imaginilor şi a emoţiilor şi care nu este altceva decât o mişcare umilă şi tremurătoare, dar inestimabilă, spre un conţinut inteligibil ce trebuie obţinut"[56].

De la acest izvor preconştient se naşte *cunoaşterea prin conaturalitate*, sau prin înclinaţie, sau prin *simpatie*. Această cunoaştere prin conaturalitate este de mai multe feluri: mai întâi, o cunoaştere prin conaturalitate *afectivă*, de ordin practic şi etic; această cunoaştere tinde spre *scopurile acţiunii umane* şi este în centrul cunoaşterii *prudenţiale*. Al doilea tip de cunoaştere, opus celui dintâi, este cunoaşterea prin conaturalitate *intelectivă*: aceasta tinde spre realitate în măsura în care aceasta este *conceptualizabilă* şi făcută proporţională în act cu intelectul uman. În al treilea rând, avem cunoaşterea prin conaturalitate *poetică* sau prin creaţie: aceasta face referinţă la realitate ca *neconceptualizabilă,* pentru că trezeşte *profunzimile creatoare ale subiectului*; e cunoaşterea realităţii în măsura în care aceasta este înscrisă în subiectivitate, este consonanţa concretă şi existenţială cu subiectul *ca şi subiect*. În sfârşit, al patrulea tip de cunoaştere prin connaturalitate tinde spre acea realitate care este în acelaşi timp *neconceptualizabilă,* dar şi percepută ca *termen ultim al actului cognitiv în imanenţa sa perfectă*, termen interiorizat în care cunoaşterea îşi găseşte împlinirea şi rodnicia; cu alte cuvinte, este o cunoaştere prin conaturalitate cu realitatea ca *ne-obiectivizabilă* şi totuşi ca *termen de uniune obiectivă*[57].

4. Libertatea

Pornind de la cea de-a doua facultate a sufletului uman – voinţa –, putem analiza şi înţelege o altă caracteristică a persoanei umane: *omul este liber*; cunoaşterea raţională şi libertatea sunt fundamente ale valorii şi demnităţii persoanei.

Maritain defineşte libertatea pe baza a două concepte, *voinţă* şi *inteligenţă*: libertatea este „înrădăcinată în voinţă şi nu poate face abstracţie de inteligenţă"[58].

---

[56] J. Maritain, *Pour une philosophie de l'éducation*: O.C., VII, 815-816.

[57] Cf. M. Lorenzini, *L'uomo in quanto persona...*, 42-47.

[58] O prezentare generală a concepţiei maritainiene despre libertate în: Vedasto Simoni, *Libertà e liberazione dell'uomo nel pensiero di J. Maritain*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1975.

Cât priveşte voinţa, Maritain spune că aceasta „este fondată în natură şi este ea însăşi o natură. Şi pentru că este o natură, are o determinare necesară, este ceva ce vrea în virtutea a ceea ce ea este: este binele ca atare […]. Dacă ea este determinată în mod necesar să vrea un bine fără limite înseamnă că tot ceea ce nu este un bine fără limite nu o poate determina în mod necesar. Tocmai de aceea, ea are prin natură o capacitate infinită şi pentru că tinde prin natură şi în mod necesar spre un infinit care să o cuprindă, ea este liberă în raport cu orice bine particular sau parţial […]. Scolasticii numeau *indiferenţă* această libertate a voinţei […]; este vorba despre noţiunea unei indiferenţe active şi dominatoare datorată amplorii spirituale a ceva care, pus în act şi în apetit, dacă se poate spune, de către infinit, nu are cu obiectele finite nici o legătură necesară. În sfârşit, dacă în orice voinţă se găseşte această indiferenţă dominatoare, acest lucru se întâmplă pentru că în orice fiinţă care nu este Fiinţa însăşi există indeterminare de dominat, pentru că toate bunurile nu sunt Binele şi pentru că inteligenţa este conştientă de acest lucru pentru că are ideea de bine. Astfel, este clar că, dacă libertatea presupune natura voinţei, ea presupune, de asemenea şi mai profund, natura inteligenţei”[59]. Necesitatea aportului judecăţii este deci evidentă pentru ca voinţa să se îndrepte spre binele dorit.

Se poate defini astfel care este natura *actului liber*. Acesta este „rodul comun al inteligenţei şi al voinţei, care se întrepătrund în mod vital într-o singură şi aceeaşi co-determinare instantanee: inteligenţa determinând voinţa în ordinea cauzalităţii obiective formal-extrinsece; voinţa determinând inteligenţa în ordinea cauzalităţii eficiente; cu alte cuvinte, *specificarea* (prin intermediul inteligenţei) depinzând ea însăşi aici de *exercitare* (a voinţei). Judecata însăşi care, realizată fiind în mod eficace, specifică şi determină actul de a voi primeşte de la voinţă propria valoare de eficacitate existenţială […]. A fi liber înseamnă a fi stăpânul propriei judecăţi; voinţa are stăpânirea judecăţii înseşi care o determină şi, în acest fel, are dominarea deplină a acţiunilor sale”[60].

Acesta este *liberul-arbitru* pe care orice om îl are în mod radical, pentru că este în mod necesar legat de natura raţională. Văzut şi ca acea capacitate de autodeterminare din partea omului, sau ca *libertatea fundamentală*, liberul-arbitru este exercitat prin intermediul *alegerii* determinate, *aici şi acum* (*hic et nunc*)[61]. Maritain scrie în această privinţă: „*Libertatea constă în dominarea voinţei asupra judecăţii practice care o determină*. Inteligenţa poate, de altfel, să declare în mod speculativ că o acţiune determinată trebuie săvârşită în virtutea unei legi sau a interesului care îi este atribuit

[59] J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*: O.C., V, 328-329.
[60] J. Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, O.C., VIII, 80.
[61] Cf. M. F. Canonico, *Antropologie del nostro tempo a confronto*, 222.

activităţii omului în general (este judecata practico-speculativă a scolasticilor): toate acestea nu sunt suficiente pentru a mă decide pentru o acţiune determinată. De aceea, am nevoie de o decizie practică, de o judecată practică a inteligenţei, care să aibă ca obiect acţiunea pe care trebuie să o fac *ca fiind a mea*, ca acţiune concretă şi singulară în raport cu scopul meu şi cu voirea mea personală şi singulară a scopului meu, în circumstanţele particulare în care mă aflu (este ultima judecată practică a scolasticilor)"[62].

Dar acest liber-arbitru este într-un strâns raport cu acea libertate care se dobândeşte gradual şi cu efort, o libertate care creşte în noi o dată cu parcursul pe care îl facem pentru a ne realiza ca persoane. De fapt, „liberul-arbitru este rădăcina însăşi a lumii libertăţii, este un dat metafizic, noi îl primim cu natura noastră raţională şi nu trebuie să-l cucerim; al apare astfel ca libertate *iniţială*. Dar această rădăcină metafizică trebuie să rodească în ordinea psihologică şi morală; ni se cere să devenim, în acţiunea noastră, ceea ce suntem deja din punct de vedere metafizic, şi anume persoane; trebuie să devenim, cu efortul nostru, persoane stăpâne pe ele însele şi care să fie totalitatea lor. Iată deci o altă libertate, o libertate pe care trebuie să o câştigăm cu atâta oboseală: libertatea *terminală* […]. Noi spunem, aşadar, că libertatea de alegere, libertatea în sensul de *liber-arbitru*, nu îşi este scop sieşi. Ea este orientată spre cucerirea libertăţii de *autonomie* şi de *exultare*; şi tocmai în această cucerire, cerută de postulaţiile esenţiale ale personalităţii umane, constă dinamismul libertăţii"[63].

Referitor la această libertate terminală, Maritain precizează: „În măsura în care se referă la viaţa inteligenţei, ea este înţelepciune şi liberă posesie spirituală, *libertate de exultare*, am spus - pentru că este o odihnă vie şi profundă, împlinirea celei mai adevărate şi mai pure dorinţe a intelectului […]; în măsura în care se referă la viaţa voinţei, ea este plinătate de iubire, este *libertate de autonomie*. Dintre aceste două aspecte, primul nu va apărea în toată perfecţiunea sa decât în momentul viziunii lui Dumnezeu, cel de-al doilea însă are primatul în viaţa prezentă; totuşi, ele nu pot fi separate"[64].

Avem, aşadar, două noţiuni diferite atunci când vorbim despre libertate: *liberul-arbitru*, sau libertate de alegere, care înseamnă lipsa necesităţii, şi

---

[62] J. Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin*: O.C., VIII, 78.

[63] J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*: O.C., V, 348-349. Referitor la distincţia dintre cele două tipuri de libertate, Maritain spune că una dintre diferenţele cele mai importante este aceasta: prima este mai liberă decât a doua, „pentru că eliberează nu doar de orice constrângere, ci şi de orice necesitate; dar este mai puţin perfectă, pentru că este orientată spre cealaltă libertate […]. De fapt, nu se moare pentru liberul-arbitru; se moare pentru libertatea de autonomie sau de exultare" (J. Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin*: O.C., VIII, 91-92). Despre diversele tipuri de libertate la Maritain, a se vedea şi: G. Rizzi, *L'uomo in Maritain*, 152-158.

[64] J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*: O.C., V, 352.

libertatea de spontaneitate, care înseamnă lipsa constrângerii. Aceasta din urmă are mai multe niveluri: „de la spontaneitatea electronului care se învârte în jurul unui nucleu în mod liber, adică fără să fie deviat de la orbita sa de lovirea cu un corp străin, până la spontaneitatea ierbii câmpului care creşte în mod liber şi a păsării care zboară în mod liber, adică supunându-se doar necesităţilor interne ale naturii lor. Când libertatea de spontaneitate depăşeşte pragul lumii spiritului şi devine, astfel, spontaneitatea unei naturi spirituale, ea devine, vorbind la propriu, *libertate de independenţă*: de aceea, ea nu constă doar în a urmări înclinaţia naturii, ci în a fi sau a face să devină în mod activ principiul suficient al operaţiunii sale, constă adică în a se poseda, în a se perfecţiona şi în a se exprima ca un tot indivizibil în actul care este produs [...]. În fiecare dintre noi personalitatea şi libertatea de independenţă cresc împreună. Astfel încât omul este o fiinţă în mişcare; dacă nu achiziţionează, nu are nimic şi pierde ceea ce avea; el trebuie să-şi cucerească fiinţa”[65].

Maritain continuă spunând că „independenţa şi libertatea se realizează în diversele grade ale fiinţei, în funcţie de tipuri în mod esenţial diferite: în Dumnezeu în mod absolut, pentru că, fiind în mod eminent toate lucrurile, este interioritatea suverană la care tot ceea ce este, este o participare; în noi în mod relativ şi datorită privilegiilor spiritului care, la orice dependenţă ar fi supus de către natura lucrurilor, devine independent prin intermediul operaţiunii proprii, când interiorizează cu cunoaşterea şi iubirea legea faţă de care se supune”[66].

În definitiv, dacă ar trebui să cerem o definiţie a libertăţii la Maritain, aceasta ar putea fi următoarea: „Autonomia unei creaturi inteligente nu constă în a nu primi nici o regulă sau măsură obiectivă de la orice fiinţă care nu este ea însăşi, ci constă în a se conforma în mod voluntar la aceasta, pentru că ştii că sunt reguli şi măsuri drepte şi adevărate şi pentru că sunt iubite adevărul şi dreptatea. Aceasta este libertatea cu adevărat umană la care persoana tinde ca spre o perfecţiune connaturală [...]. Încă din veşnicie, Dumnezeu este liber: mai exact, este Libertatea subzistentă. Omul nu se naşte liber decât în potenţele radicale ale fiinţei sale: devine liber; şi luptând cu sine şi datorită multor dureri, cu efortul spiritului şi al virtuţii, exercitându-şi libertatea, îşi câştigă libertatea [...]. De la început până la sfârşit este adevărul cel care eliberează”[67].

Până la urmă, această libertate înseamnă, înainte de toate, eliberare de „nefiinţă” şi deci de rău şi eroare. Dumnezeu se bucură într-un mod perfect de libertatea de autonomie şi chiar şi omul o poate cuceri, iar această

[65] J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, O.C., VIII, 189-190.
[66] J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, O.C., VIII, 192.
[67] J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, O.C., VIII, 193.

cucerire coincide cu sfinţenia. Astfel, în timp ce liberul-arbitru nu mai este exercitat în faţa Binelui suprem, libertatea terminală, cea de autonomie şi de exultare, rămâne şi în viziunea beatifică. Este libertatea deplinei realizări de sine în adevăr şi în bine.

Pentru Maritain, este clar că nu există nici o libertate adevărată în alegerea nefiinţei şi tocmai de aceea omul atinge libertatea sa maximă, libertatea de autonomie, în momentul în care realizează totala „dependenţă" de Dumnezeu. Dependenţă nu doar ontologică şi radicală, ci dependenţa actului de iubire supremă şi de adeziune totală la Binele suprem în viziunea beatifică[68].

5. Dimensiunea socială a omului

Alături de caracteristicile persoanei umane analizate până acum, trebuie scoasă în evidenţă şi o altă dimensiune care-l specifică pe om: *dimensiunea socială*; nu este, aşadar, un simplu adaos, ci este parte integrantă a persoanei, face parte din natura omului şi caracterizează modul său de a trăi alături şi împreună cu semenii săi.

Viaţa în societate este strâns legată de natura raţională a omului; se poate spune că persoana umană cere prin natura ei viaţa socială: „Persoana este un întreg, dar nu un întreg închis [...]. Ea tinde prin natură la viaţa socială şi la comuniune [...]. Vorbind în sens absolut, persoana umană nu poate să fie singură. Ceea ce ea ştie, vrea să spună; vrea să *spună* despre sine: cui, dacă nu altor persoane?"[69]

Aceeaşi necesitate a vieţii sociale, raportată la natura persoanei, mai este exprimată de Maritain astfel: persoana umană cere „viaţa socială, în primul rând, tocmai în măsura în care este persoană, cu alte cuvinte, în virtutea *perfecţiunilor* înseşi care îi sunt proprii şi a acelei deschideri spre comunicarea cunoaşterii şi iubirii, [...] care cer intrarea în relaţie cu alte persoane [...]. În al doilea rând, datorită *nevoilor* sale, cu alte cuvinte, în funcţie de cerinţele ce derivă de la individualitatea materială, persoana cere această viaţă în societate. Privită sub aspectul cerinţelor sale, ea trebuie să se integreze într-un corp de comunicaţii sociale fără de care îi este imposibil să ajungă la viaţa sa deplină şi la împlinirea sa. Astfel, societatea apare ca fiind cea care îi poate procura persoanei condiţiile de existenţă şi de dezvoltare de care are nevoie în mod cert. Singură nu poate ajunge la plinătatea sa, ci doar primind bunurile esenţiale de la societate"[70].

---

[68] Cf. M. Lorenzini, *L'uomo in quanto persona...*, 67.

[69] J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, O.C., VII. 622.

[70] J. Maritain, *La personne et le bien commun*: O.C., ??, 197-198.

Evident că nu este vorba doar despre necesităţile materiale ce ţin de viaţa trupească, ci, mai ales, despre necesităţile care privesc viaţa intelectivă, ca nevoia de educaţie, necesitatea de a dobândi noi cunoştinţe şi de a progresa în virtute şi viaţa morală; astfel, „societatea se formează ca un lucru pe care îl cere natura şi (pentru că aceasta este natura *umană*) ca o operă împlinită de o muncă a raţiunii şi a voinţei şi consimţită în mod liber”[71].

Ne putem întreba, în mod firesc, cum poate fi definită, caracterizată, această societate; Maritain ne oferă mai multe variante de răspuns. Dorim să amintim două astfel de răspunsuri: unul care scoate în evidenţă dimensiunea ontologică, iar celălalt dintr-o perspectivă antropologică.

Astfel, „dacă vrem să ne facem o idee corectă despre societatea umană, trebuie să o considerăm ca fiind situată pe scara ontologică între exemplarul necreat, supra-analogatul conceptului de societate, adică societatea divină şi ceea ce nici măcar nu este un analogat al conceptului de societate, decât în sens impropriu şi metaforic, adică societatea animală [...]. Societatea umană, între acestea două, este o societate de persoane care sunt indivizi materiali şi care sunt izolate fiecare în ea, dar cer să comunice unele cu altele pe cât e posibil încă din această lume, înainte de a comunica în mod perfect, împreună şi cu Dumnezeu în viaţa eternă şi al cărui bine comun este, pe de o parte, superior binelui propriu al fiecăreia, dar se revarsă asupra fiecăreia, şi, pe de altă parte, susţine în fiecare elanul prin care ea merge spre binele său etern şi spre *Totul* transcendent şi depăşeşte ordinea în care este constituit binele comun al cetăţii pământeşti”[72].

Cea de-a doua definiţie ne prezintă societatea ca fiind un întreg al tuturor, adică o comunitate de persoane, fiecare dintre ele fiind un întreg; societatea este, aşadar, „un întreg de libertăţi, pentru că, în sine, persoana semnifică stăpânire de sine sau independenţă (nu zic independenţă absolută, care este caracteristica lui Dumnezeu). Societatea este un întreg în care părţile sunt fiecare un întreg; un organism făcut din libertăţi, nu din simple celule vegetative. Are un bine propriu, o operă proprie de împlinit, distincte de binele şi opera indivizilor care o compun. Dar acest bine şi această operă sunt şi trebuie să fie în mod esenţial *umane* şi, în consecinţă, se pervertesc dacă nu contribuie la dezvoltarea şi îmbunătăţirea persoanelor umane”[73].

Ambele definiţii scot în evidenţă *binele comun* ce trebuie căutat şi înfăptuit, binele comun al tuturor persoanelor şi al fiecăreia în parte. În doctrina lui Maritain pe această temă, putem identifica anumite caracteristici importante:

[71] J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*: O.C., VII, 622.
[72] J. Maritain, *La personnne et le bien commun*: O.C., ??, 205-206.
[73] J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*: O.C., VII, 623.

a. acest bine comun nu se poate identifica cu totalitatea bunurilor particulare ale persoanelor care compun societatea; este un bine al comunității drept corp social;

b. binele comun este comun întregului şi părților; tocmai pentru că întregul este constituit dintr-o multitudine de persoane, este un bine comun al persoanelor umane, este viața umană bună în multitudine;

c. binele comun nu se referă doar la bunurile şi serviciile de utilitate publică, ci şi la ceva mai profund, căci conține „suma sau integrarea sociologică" a tot ceea ce înseamnă conştiință civică, virtuți politice, sens al dreptului şi al libertății, a tot ceea ce înseamnă activitate, prosperitate materială, dar şi bogăție spirituală, dreptate, corectitudine morală, fericire şi virtuți eroice; toate acestea aparțin persoanelor individuale, dar sunt considerate din perspectiva unei posibile comunicări, împărtăşiri;

d. *moralitatea binelui comun*: acest bine comun trebuie să fie bun din punct de vedere etic, să respecte corectitudinea vieții şi dreptatea; cu alte cuvinte, trebuie să se constituie în acel *bonum honestum*;

e. binele comun trebuie să caute dezvoltarea maximă posibilă a persoanelor concrete, în condiții de viață concrete, *aici şi acum*;

f. în viața socială, binele comun trebuie să vizeze *omul integral*;

g. binele comun, în zilele noastre, nu mai este binele comun al unei națiuni, ci al societății civile în totalitatea, în globalitatea sa[74].

Astfel, comunitatea are un scop al său pe care trebuie să îl urmeze, scop care, deşi este legat de condiția pământească şi trecătoare a omului, este un bine în sine şi are astfel valoare deplină de scop, nu de simplu mijloc. Pentru a nu fi înțeles greşit, Maritain aminteşte că scopul societății este un scop ultim într-o anumită ordine şi, prin natura sa, este subordonat scopului ultim absolut: „Binele comun temporal este un *scop intermediar sau infravalent*, are specificitate proprie, prin care se distinge de scopul ultim şi de interesele veşnice ale persoanei umane; dar în însăşi specificitatea sa este inclusă subordonarea față de acele scopuri şi acele interese de la care primeşte măsurile sale dominante. Are consistență proprie şi bunătate proprie, dar tocmai *cu condiția* să recunoască această subordonare şi să nu se erijeze ca bine absolut [...]. Societatea politică nu are ca îndatorire să

[74] Cf. G. RIZZI, *L'uomo in Maritain*, 104-105. Pentru unii autori, caracteristicile binelui comun pot fi sintetizate astfel: 1. necesitatea unei redistribuiri în favoarea persoanelor care compun corpul social pentru a le favoriza dezvoltarea; 2. binele comun este fundamentul autorității: unele persoane trebuie să se angajeze să conducă întreaga comunitate spre acest bine; 3. moralitatea intrinsecă a binelui comun: acesta nu trebuie să fie o simplă sumă de avantaje şi utilități, ci trebuie să contribuie la binele integral al persoanei umane (Cf. M. LORENZINI, *L'uomo in quanto persona*..., 88; Salvatore PRIOLA, *L'essere umano come persona in E. Stein e J. Maritain*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2003, 136-137).

conducă persoana umană la perfecţiunea sa spirituală şi la deplina sa libertate de autonomie [...]. Cu toate acestea, societatea politică este destinată în mod esenţial, tocmai datorită scopului pământesc care o specifică, să dezvolte condiţii ambientale care în aşa fel să ducă mulţimea la un grad de viaţă materială, intelectuală şi morală relativ la binele şi la pacea întregului, încât orice persoană să fie ajutată în mod pozitiv în cucerirea progresivă a propriei vieţi de persoană şi a propriei libertăţi spirituale”[75].

Se poate observa din cele de mai sus că persoana umană, deşi face parte din societate şi este subordonată acesteia, sub anumite aspecte îi este superioară şi o transcende. Spune Maritain: „În timp ce persoana ca atare este o totalitate, individul material ca atare sau persoana ca individ material este doar o parte; în timp ce persoana ca persoană sau ca totalitate cere ca binele comun al societăţii temporale să se reverse asupra ei şi în timp ce ea chiar depăşeşte societatea temporală prin orientarea ei spre *Totul* transcendent, aceeaşi persoană, ca individ sau ca parte, este inferioară şi subordonată întregului şi trebuie să slujească opera comună ca organ al întregului”[76].

Pentru a explica şi mai bine această idee, Maritain se foloseşte de două texte ale lui Toma, care „se completează şi se echilibrează unul pe altul”. Primul text spune: „Orice persoană individuală se raportează la întreaga comunitate ca parte la întreg”[77]; din acest punct de vedere, persoana umană este parte a societăţii şi se implică şi se ordonează în totalitate la binele comun al acesteia. Dar este amintit imediat că, dacă omul se implică în totalitate ca parte a societăţii politice, totuşi el nu este parte a acestei societăţi în virtutea totalităţii sale şi a tot ceea ce este în el. Dimpotrivă, dacă privim la anumite lucruri care sunt în el, omul se înalţă în totalitatea sa deasupra societăţii politice. Aici intervine al doilea text tomist: „Omul nu este orientat spre societatea politică în funcţie de totalitatea sa şi în funcţie de tot ceea ce este în el”[78]. Aceste aspecte sunt fundamentale pentru o corectă înţelegere a raportului dintre persoană şi societate[79].

Aminteam mai devreme că persoana umană cere să trăiască în societate prin natura sa, prin nevoile naturii sale; însă dimensiunea socială a omului nu se reduce la o simplă necesitate. De fapt, pentru persoana umană, a trăi în societate nu înseamnă, pur şi simplu, a face parte dintr-un grup, aşa cum se întâmplă cu unele animale; a trăi în societate înseamnă a realiza o *comuniune*. Doar omul este capabil să comunice spiritual, doar omul are

---

[75] J. Maritain, *Humanisme Intégral*: O.C., VI, 443-444.
[76] J. Maritain, *La personne et le bien commun*: O.C., ??, 218.
[77] Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 2.
[78] Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 21, a. 4.
[79] Cf. J. Maritain, *La personne et le bien commun*: O.C., ??, 214-215.

această *deschidere* care este proprie spiritului şi care îi permite în acelaşi timp fie să-şi facă proprii bogăţiile altora, fie să le doneze altora pe ale sale. Astfel, relaţia care se instaurează între diferiţii membri ai unei societăţi umane şi între fiecare individ şi întregul corp social este una cu adevărat unică[80].

În încheierea acestui discurs despre dimensiunea socială a omului, despre raportul dintre persoana umană şi societate, mai trebuie să amintim că la Maritain putem distinge cinci tipuri de societate:

a. societatea *familială*: este cea mai importantă, este cea fundamentală, pentru că ţine de perpetuarea speciei; persoana încearcă să o depăşească pentru a ajunge la societatea civilă;

b. societatea *civilă* sau politică: este cea mai elevată, pentru că se referă la viaţa raţională însăşi; aici binele comun este superior binelui persoanei pe linia valorilor pământeşti;

c. societatea *amicală* sau a spiritelor în ordinea naturală: o întâlnim în măsura în care persoanele umane comunică prin intermediul iubirii de adevăr şi frumuseţe; se referă la nevoia de societăţi şi prietenii mai restrânse, ce interesează viaţa intelectuală sau morală, aleasă de persoană spre propria mulţumire;

d. societatea *supranaturală* sau Biserica: persoana transcende comunitatea spiritelor şi intră să facă parte din această societate a cărei viaţă este viaţa divină comunicată fiinţei umane; binele propriu al persoanei ca persoană se împlineşte în unirea de har şi caritate cu Binele necreat care este Binele comun al Bisericii, Binele comun subzistent la care să adere mai presus de orice;

e. societatea *necreată a persoanelor divine* sau trinitară: după ce inteligenţa a ajuns la esenţa divină, persoanele umane, în condiţia de persoane pure, intră să facă parte din universul divinităţii, comunicând în glorie[81].

În definitiv, societatea aceasta temporală la care se raportează şi în care trăieşte persoana umană se identifică cu societatea idealului istoric concret, cu societatea noii creştinătăţi ce trebuie realizată; aceasta, aşa cum am văzut, a fost aprofundată de Maritain în ultimele patru capitole ale *Umanismului Integral*.

6. Personalismul lui Maritain

Pentru a evita o confuzie comună, este bine să facem încă de la început distincţia între cele două sensuri ale termenului de *personalism*: în *sens*

---

[80] Cf. M. Lorenzini, *L'uomo in quanto persona...*, 156.

[81] Cf. G. Rizzi, *L'uomo in Maritain*, 107-108; S. Priola, *L'essere umano come persona in E. Stein e J. Maritain*, pp. 138-139.

strict, prin „personalism” se înțelege o filosofie care face din persoană centrul său teoretic, culmea unei întregi ontologii; în *sens larg*, acest termen face referință la o doctrină etică, socială şi politică raportată la un univers de valori morale şi de determinări practice, fără ca prin aceasta să defineşti o nouă metafizică[82].

Distincția aceasta este importantă pentru a înțelege semnificația personalismului lui Maritain: este vorba, bineînțeles, despre personalism în sensul său larg. Cu alte cuvinte, prin personalism înțelegem o viziune filosofică asupra persoanei umane, viziune complexă cu multe perspective şi aspirații legate de om; am observat, de altfel, că antropologia *Umanismului Integral* este întrețesută cu elemente de etică, de filosofie socială şi politică sau, cum spunea Maritain, de „filosofie practică”.

Maritain însuşi vrea să clarifice această problemă: „Nimic nu ar fi mai fals decât a vorbi despre *personalism* ca despre o şcoală sau o *doctrină*. Este un fenomen de reacție împotriva a două erori opuse şi e un fenomen în mod inevitabil mixt. Nu există o doctrină personalistă, ci sunt aspirații personaliste, care de multe ori nu au nimic în comun în afară de cuvântul *persoană*”[83].

Acelaşi Maritain afirmă că personalismul pentru care are un interes aparte „este cel fondat pe doctrina lui Toma de Aquino. Şi tocmai pentru a separa încă de la început o filosofie socială centrată pe demnitatea persoanei umane de orice filosofie centrată pe primatul individului şi al binelui privat, el insistă pe distincția metafizică între individualitate şi personalitate”[84].

„Filosofia persoanei la Maritain merge în sens opus „de-ontologizării” subiectului uman, promovată de diferite curente filosofice şi psihologice contemporane, care sfârşesc prin dizolvarea persoanei în note empirice şi comportamentale.

Metafizica persoanei la Maritain, sau ceea ce am putea numi personalismul său metafizic, conține mai multe straturi: cercetează dimensiunile ontologice fundamentale ale persoanei; afirmă, în acord cu tradiția aristotelică şi tomistă, superioritatea intelectului speculativ asupra celui practic; încearcă să dezvăluie structura subiectivității, a preconştientului spiritual, adică profunzimile subiectului ca subiect; configurează o filosofie a spiritului şi o doctrină a cunoaşterii şi a modurilor tipic diverse cu care inteligența umană se raportează la ființă; dezvoltă o doctrină a iubirii şi a contemplației şi o filosofie a libertății, prin care omul se poate mişca spre adevăratul scop ultim al vieții umane. Pe aceste fundamente de ordin metafizic şi gnoseologic

[82] Cf. S. Priola, *L'essere umano come persona in E. Stein e J. Maritain*, 127.
[83] J. Maritain, *La personne et le bien commun*: O.C., 170.
[84] J. Maritain, *La personne et le bien commun*: O.C., 170-171.

este înălţată o filosofie socială şi politică, ce trebuie înţeleasă în relaţia sa necesară cu premizele metafizice.

Personalismul lui Maritain este, de altfel, metafizic şi religios, nu fenomenologic: nu se mulţumeşte să descrie evoluţia vieţii persoanei în diferitele sale manifestări (implicare, distanţă, prezenţă, comunicare etc.), ci înţelege să depăşească nivelul necesar al *acţiunii*, pentru a atinge în profunzime nivelul *fiinţei*. În atingerea acestui nivel şi în cercetarea expansiunilor armonice ale vastei lumi a subiectivităţii, lecţia lui Maritain aprofundează şi îmbogăţeşte în mod considerabil poziţiile lui Toma şi personalismul său”[85].

Bibliografie

BARCA Alessandro, *La persona al centro. Modulazioni pedagogiche dal Magistero di Giovanni Paolo II*, Edizioni Viverein, Roma 2009.

CANONICO Maria Francesca, *Antropologie del nostro tempo a confronto*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2001.

Conoscere Maritain, Istituto Marchigiano Maritain, Ancona 1985.

DI MARI Carmelo, *La „paidea” di Jacques Maritain*, P.U.S.T, Roma 1989.

GURJEWITSCH Aaron J., *Individul în Evul Mediu european*, Editura Polirom, Iaşi 2004.

HYPPOLITE Maurice Elder, *Le réalisme de la connaissance comme condition pour l’humanisme intégral de Jacques Maritain*, Università Pontificia Salesiana, Roma 2007.

Il pensiero politico di Jacques Maritain, Editrice Massimo, Milano 1978[2].

L’idea di persona, Vita e Pensiero, Milano 1996.

LORENZINI Mirella, *L’uomo in quanto persona. L’antropologia di Jacques Maritain*, P.U.S.T., Bologna 1990.

MARITAIN Jacques, *Court traité de l’existence et de l’existant*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.

__________, *De Bergson* à *Thomas d’Aquin*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.

__________, *Distinguer pour unir*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.

[85] V. POSSENTI, *Una filosofia per la transizione*, 102-103. În afara acestei lucrări, sunt utile, pentru înţelegerea personalismului lui Maritain, următoarele studii: Antonio PAVAN, „Il personalismo comunitario di J. Maritain”, în *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, 44-123; Carla ROMANO, *I fondamenti tomistici del personalismo maritainiano*, 43-66; Maria Francesca CANONICO, *Antropologie del nostro tempo a confronto*, 169-235; *Stato democratico e personalismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

__________, *Du régime temporel et de la liberté*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
__________, *Humanisme Intégral*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
__________, *La personne et le bien commun*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
__________, *La philosophie bergsonienne*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
__________, *La philosophie morale*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
__________, *Le paysan de la Garonne*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
__________, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
__________, *Principes d'une politique humaniste*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
__________, *Pour une philosophie de l'éducation*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
__________, *Raison et raisons*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
__________, *Religion et culture*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
__________, *Trois réformateurs*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
MONDIN Battista, *Manuale di filosofia sistematica* (trad. rom.), vol. 3, Ed. Sapientia, Iaşi 2008.
POSSENTI Vittorio, *Una filosofia per la transizione. Metafisica, persona e politica în Jacques Maritain*, Editrice Massimo, Milano 1984.
PRIOLA Salvatore, *L'essere umano come persona in E. Stein e J. Maritain*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2003.
RIZZI Giuseppe, *L'uomo in Maritain*, Logos, Roma 1990.
SIMONI Vedasto, *Libertà e liberazione dell'uomo nel pensiero di J. Maritain*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1975.
Stato democratico e personalismo, Vita e Pensiero, Milano 1995.
TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, Desclée et Socii, Romae, Tornaci, Parisiis, Editores Pontificii 1894.
__________, *Summa Theologiae*, Desclée et Socii, Romae, Tornaci, Parisiis, Editores Pontificii 1894.
VIOTTO Piero, *Introduzione a Maritain*, Ed. Laterza, Roma 2000.
__________, *Per una filosofia dell'educazione secondo J. Maritain*, Vita e Pensiero, Milano 1985.

AŞTEPTAREA CREŞTINĂ A VENIRII FIULUI OMULUI (*Lc* 17,26-30)

Lect. univ. dr. pr. Iulian FARAOANU[1]

Rezumat: Problematica escatologică este prezentă la tot pasul în Evanghelia după sfântul Luca. Tensiunea şi aşteptarea escatologică sunt însă în strânsă legătură cu istoria.

Fragmentul *Lc* 17,26-30 se înscrie în aceeaşi sferă a escatologiei, mai exact, tematica aşteptării Parusiei. Evanghelistul oferă un exemplu de nepregătire în vederea reîntoarcerii lui Cristos, Fiul Omului.

Comparaţia cu zilele lui Noe şi Lot are funcţie parenetică, invitându-i pe membrii comunităţii lucane să orienteze privirea şi atenţia către realităţile cereşti. Întârzierea Parusiei nu trebuie să determine la o viaţă ce are în vedere doar activităţile pământeşti, uitând în acest fel de Dumnezeu. Aşteptarea lui Cristos trebuie să rămână vie, având conştiinţa că Domnul poate veni dintr-o clipă în alta, iar venirea aceasta trebuie să îi găsească pe oameni pregătiţi.

Cuvinte-cheie: escatologia; mâncau; beau; ziua judecăţii; Noe şi Lot; mântuire.

Abstracts: The eschatology problem is present everywhere in Saint Luke gospel. But, the tension and the eschatology waiting are in a close relationship with the history.

The fragment from *Lc* 17,26-30 is included in the same eschatology domain, more precise the theme related to the waiting of Jesus second coming.

The comparison with the days of Noah and Lot have an exhortatory function, inviting the people of the Saint Luke community to look at the heavenly realities. The delay of Christ's second coming does not have to determine a life orientated only to the humanly activities, in this forgetting God. The waiting of Christ's coming must always be alive, knowing that the Lord may come soon and his coming must find us ready.

Keywords: eschatology; eat; drink; judgment day; Noah and Lot; redemption.

Introducere

Pericopa evanghelică *Lc* 17,26-30 oferă o viziune a societăţii din timpul sfântului Luca, caracterizată de o complexitate şi o asemănare cu lumea

[1] Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif" din Iaşi: email faraoanu@yahoo.com.

de astăzi. Activitățile pe care le desfăşurau contemporanii lui Luca lasă să se întrevadă o stare de bunăstare şi o dimensiune a existenței orientată excesiv asupra vieții pământeşti. Această stare de lucruri se datora probabil şi influenței culturii greceşti, predominantă la acea vreme. Drept mărturie a acestui tip de existență avem prezența lexicului „a mânca şi a bea", precum şi predilecția evanghelistului pentru tema ospitalității asociată cu ospățul.

Această afinitate a comunității lucane cu societatea contemporană a inspirat şi motivațiile acestui studiu. Este vorba despre un stil de viață unde adesea se uită dimensiunea vieții viitoare, precedată de judecata ce va avea loc la a doua venire a lui Cristos. Conştiința faptului că Domnul va veni pe neaşteptate ar trebui să elimine tentația uitării lui Dumnezeu, înlocuindu-l cu preocupările existenței pământeşti.

Tema examinată are legături cu escatologia, mai ales cu discursul referitor la Parusie. Este dovedit că aşteptarea venirii a doua a lui Cristos a exercitat o mare influență asupra eticii în Biserica primară. Referința la venirea Domnului constituia pentru primii creştini un imbold la o viață conformă cu exigențele evangheliei, având privirea îndreptată către viața de apoi.

1. Structura textului *Lc* 17,26-30

În textul *Lc* 17,26-30, versetele 27 şi 28 par să fie centrale, concentrând atenția asupra acțiunilor pe care contemporanii lui Noe şi Lot le împlineau. Versetele 28-30 sunt în paralelism cu vv. 26-27, considerate de mulți exegeți o unitate literară în sursa Q[2]. V. 27 continuă şi explicitează enunțul din v. 26. Tot astfel, v. 28 este explicitat de v. 29.

Surprinde aici numărul mare de verbe, mai ales acelea care se referă la acțiune: există 10 verbe ce redau activități, aflate într-o coordonare asindetică[3], exprimând de fapt şapte[4] tipuri de activități[5].

Mai apoi, repetiția grupării de verbe „esthíô-pinô" (v. 27 şi 28) reflectă un anumit interes al evanghelistului pentru această temă.

Pe baza acestor elemente, structura poate fi redată în acest fel.

A. *Cum se întâmpla în zilele lui Noe – tot aşa va fi şi în zilele Fiului Omului*

---

[2] Cf. J. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XIV)*, Doubleday, Garden City (NY) 1985, 1165.

[3] Cf. G. ROSSÈ, *Il vangelo di Luca*, Città Nuova, Roma 19952, 676.

[4] Numărul 7 ar putea să fie un simbol al totalității şi ciclicității.

[5] Cf. J. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XIV)*, 1171.

B. În zilele lui Noe: 1. patru verbe la imperfect („mâncau, beau, se însurau şi se măritau”).

2. Noe a intrat în arcă.

3. Potopul i-a distrus pe toţi.

B’. (În zilele Fiului se va întâmpla) aşa cum s-a întâmplat în zilele lui Lot:

1. şase verbe la imperfect.

2. Lot a ieşit din Sodoma.

3. Dumnezeu a făcut să plouă foc şi i-a distrus pe toţi.

A’. În acelaşi fel (ca în timpurile lui Noe şi Lot) se va întâmpla şi în ziua Fiului Omului.

Sintetizând, structura textului s-ar putea explica în acest mod:

A. Afirmaţie centrală cu elementul A – „cum”… B – „tot aşa”.

B. Ilustrarea acelui „cum” (pentru timpurile lui Noe).

B’. Ilustrarea acelui „cum” (pentru timpurile lui Lot), mai gravă şi amplificată.

A’. Repetiţia afirmaţiei iniţiale.

Această ipoteză de structură nu este perfect simetrică. Autorul propune două exemple, cu o afirmaţie centrală la v. 26. Versetul respectiv conţine punctul de plecare şi esenţa a tot ceea ce se va relata în continuare. Citind textul, se observă la fiecare pas confruntarea între perioada biblică a lui Noe şi Lot („cum s-a întâmplat în acele zile) şi sfârşitul timpurilor („tot aşa va fi şi în zilele Fiului Omului”). La sfârşitul relatării va fi reluată afirmaţia iniţială, unde expresia „Fiul Omului se va revela” este unica apariţie din Evanghelia după sfântul Luca[6].

O funcţie importantă pare să o aibă aoristul „egheneto”, prezent în versetele 26 şi 28, evocând trecutul referitor la cele două relatări din Geneză, cea legată de Noe şi cea relativă la Lot. Mai apoi, apare o descriere în trei momente a acestor perioade biblice.

Evaluând schema de structură în ansamblul ei, se pot trage următoarele concluzii:

În primul rând, comparaţiile scot în evidenţă acţiunile (la imperfect) pe care contemporanii lui Noe şi Lot le împlineau. Se observă cum evanghelistul dedică un spaţiu amplu reflecţiei despre comportamentul acestor persoane.

În al doilea rând, se poate releva modul în care sunt salvaţi Noe şi Lot, folosind două acţiuni ce par să fie opuse: „a intra” şi, respectiv, „a ieşi”[7].

---

[6] Cf. R. Schnackenburg, *La vita cristiana, esegesi in progresso e in mutamento*, Jaca Book, Milano 1977 [München 1971], 247.

[7] Cf. R. Meynet, *Il vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, Edizioni Dehoniane, Roma 1994 [Paris 1988], 496.

Spre deosebire de relatările din Geneză, este vorba aici despre o singură persoană salvată, Noe, respectiv Lot. Probabil evanghelistul este interesat nu atât de câţi s-au salvat, ci de paradigma omului salvat care se află într-o situaţie privilegiată.

În fine, se prezintă o altă faţă a judecăţii, cu descrierea pedepsei tuturor celor care nu au acţionat în conformitate cu voinţa lui Dumnezeu. E surprinzător faptul că, deşi nu se face nici o minimă aluzie la vreun păcat, Dumnezeu pedepseşte. Tocmai activităţile enumerate la vv. 27 şi 28 par să fie cauza anihilării oamenilor. E vorba, probabil, despre un stil de viaţă concentrat asupra dimensiunii pământeşti, neglijând realităţile cereşti[8].

Un alt lucru de subliniat este asocierea dintre exemplele lui Noe şi Lot, întâlnită alteori în Vechiul Testament. În *Sir* 64,10 se vorbeşte despre „neamuri distruse", probabil o aluzie la giganţii din *Gen* 6,4. Aceşti giganţi vor fi mai apoi pedepsiţi cu potopul.

Tot aici, la v. 28, cuvântul „paroikia", care înseamnă a locui lângă sau a locui într-o ţară străină, ar putea fi aplicat locuitorilor din Sodoma, cei ce nu au fost cruţaţi în faţa pedepsei[9].

2. Sensul celor patru grupuri de activităţi

Înainte de analiza celor patru grupe de verbe, se poate face o premisă faţă de preferinţa lui Luca pentru relatările a „doi câte doi". Şi în cazul acesta, verbele din vv. 27-28 sunt în grupuri de câte două, cu referinţă la domeniile fundamentale ale existenţei umane.

a) Sfera hranei (v. 27)

Esthíô (a mânca)

Termenul *esthíô* apare în Noul Testament în diferite contexte cu diverse accepţii. Datorită instinctului de supravieţuire, omul se preocupă pentru ce va mânca şi va bea (*Mt* 6,25; *Mc* 6,36). Adesea aceste necesităţi sunt înţelese ca acţiuni de a potoli foamea şi setea sau a consuma un ospăţ (cf. *Lc* 17,8; *1Cor* 11,21).

În schimb, căutarea exagerată a hranei este în contradicţie cu atitudinea lui Isus şi a discipolilor săi (cf. *Mc* 3,20; 6,31). Cuplul de acţiuni „a mânca şi a bea" ar putea fi un semn al bucuriei şi al exaltării, dar şi un indiciu al unei vieţi făcute din plăceri. E vorba despre un mod de a se comporta pe care Isus îl dezaprobă de multe ori (cf. *Lc* 12,29; *Mt* 24,29). A mânca şi

---

8 Cf. L. SABOURIN, *Il vangelo di Luca. Introduzione e commento*, Pontificia Università Gregoriana, Piemme, Roma 1989, 291.

9 Cf. J. SCHLOSSER, „Les jours de Noè et de Lot", *Revue Biblique* 80 (1973) 27-28.

a bea sunt activităţi lumeşti, iar iudeii se îndoiesc de faptul că Isus este trimisul lui Dumnezeu, tocmai pentru că mănâncă şi bea cu păcătoşii (*Mt* 11,19)[10].

În evanghelia lucană, „esthíô" apare de 33 de ori, 11 dintre aceste apariţii fiind în asociere cu verbul „pino". Sensurile întâlnite în Noul Testament se regăsesc şi în Luca.

Rămâne totuşi de precizat semnificaţia activităţii de a mânca în *Lc* 17,26-28. Contextul escatologic în care se găseşte, acolo unde Parusia nu a sosit, conduce către o posibilă asociere cu parabola administratorului infidel, cel care îşi spune: „Domnul întârzie să vină, de aceea, mănâncă, bea şi bucură-te" (*Lc* 12,45). În ambele texte verbele „a mânca şi a bea" nu sunt unite de conjuncţia „kai". Mai apoi, acţiunile sunt contrare cu sfaturile lui Isus de a nu se îngriji pentru ceea ce se va mânca şi se va bea, aşa cum face lumea, deoarece ceea ce contează este căutarea Împărăţiei lui Dumnezeu (cf. *Lc* 12,29).

Pinô (a bea)

În Noul Testament „pinô" este folosit de circa 70 de ori, 30 de apariţii fără vreo specificare, iar de 40 de ori apare în asociere cu verbul „esthíô".

A mânca şi a bea, aşa cum s-a afirmat şi în precedenţă, sunt nevoi fundamentale ale omului. Însă există riscul ca aceste necesităţi să conducă spre păcat atunci când intervine abuzul. O concepţie pătrunsă de mondenitate, moştenitoarea ideilor gnostice unde corpul nu valorează nimic, este aceea care ia drept moto: „Să mâncăm şi să bem, deoarece mâine vom muri" (*1Cor* 15,32). Conştiinţa morţii inevitabile poate mai apoi să întărească această atitudine lumească.

Chiar dacă hrana şi băutura reprezintă o tentaţie continuă a naturii umane, aceasta trebuie să fie combătută, deoarece caritatea creştină nu permite ca „a mânca şi a bea" să devină idoli. Această concepţie este tipică păgânismului, iar Isus îi va pune mereu în gardă pe ai săi în faţa pericolului de a se conforma cu mentalitatea acestei lumi care se îngrijeşte prea mult de ceea ce va mânca şi va bea (*Lc* 12,29).

Acţiunea de a mânca şi a bea a lui Isus şi a ucenicilor săi se realizează pe linia libertăţii, fie în legătură cu exagerarea în a satisface aceste necesităţi, fie referitor la formele de post practicate fără un spirit corect. Isus a fost acuzat de a fi prea lumesc (*Mc* 2,19; *Lc* 7,34), însă el vrea să înveţe o libertate în care ceea ce contează este slava lui Dumnezeu şi dragostea faţă de aproapele, fără o insistenţă exagerată asupra aspectelor externe. Astfel,

---

[10] Cf. J. BEHM, „esthíô", în G. KITTEL – G. FRIEDRICH, ed., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, III, Brescia 1963-1988, 984-992.

a mânca şi a bea, acţiuni garantate de harul lui Dumnezeu, sunt realizate pentru slava lui Dumnezeu şi în iubirea faţă de aproapele.

Luând acum în considerare Evanghelia lui Luca, acolo unde „pino" apare de 17 ori, apare întrebarea asupra sensului acestui termen în *Lc* 17, 27-28. Din contextul escatologic în care este inserat, unde nu se mai aşteaptă Parusia, se poate spune că acţiunea de a bea nu are o conotaţie pozitivă. Este vorba despre o preocupare excesivă pentru mâncare şi băutură, atitudine condamnată, deoarece conduce la o viziune pământească asupra vieţii, neputând astfel să se deosebească semnele venirii împărăţiei. Un paralelism poate fi stabilit cu textul din *Lc* 12,29, pe linia preocupării pentru a mânca şi a bea, şi cu *Lc* 12,19, unde a mânca şi a bea reflectă lipsa de interes pentru Împărăţia deja inaugurată.

b) Sfera căsătoriei (v.27b):

gaméô (a se căsători)

În Noul Testament, Isus fondează concepţia despre căsătorie pe textul din *Gen* 2,24: bărbatul se uneşte cu femeia şi formează un singur trup, aşa cum Dumnezeu a stabilit în cadrul creaţiei (cf. *Mc* 10,8). Insistenţa este asupra unităţii căsătoriei[11].

În Evanghelia după sfântul Luca există şase apariţii ale verbului „gaméô" în cinci texte. *Lc* 16,18 readuce căsătoria la originile voite de Dumnezeu, adică unitatea şi indisolubilitatea ei. *Lc* 20,34-35 pune în antiteză fiii acestei lumi, care îşi iau soţie, cu cei ai lumii viitoare, care nu vor avea nici soţie, nici soţ.

În ceea ce priveşte semnificaţia acţiunii de a se căsători în *Lc* 17,27, ar putea fi o legătură cu *Lc* 20,34-35, dat fiind că există şi aici un paralelism pe două planuri: pe de o parte, cel al vieţii pământeşti, pe de altă parte, cel al vieţii de apoi. Mai mult, cele două verbe referitoare la căsătorie apar în cuplu şi în *Lc* 17.

Menţionarea faptului că în iminenţa judecăţii trebuie să se abţină de la a lua soţ sau soţie sugerează o legătură probabilă şi cu *Lc* 14,20. La invitaţia făcută la ospăţ, cineva răspunde „am luat soţie şi de aceea nu pot să vin". Acest fapt este în contradicţie cu sfaturile lui Isus. Pentru a putea fi discipolul său, e nevoie să se urască, pe lângă părinţi, fiii şi soţia (cf. *Lc* 14,26). În această manieră, primatul trebuie să-l reprezinte Cristos şi urmarea sa, fapt întărit de apropierea Parusiei.

Alături de verbul *gaméô* apare şi *gamizô,* cu sensul de a lua în căsătorie. Termenul se găseşte în Luca doar în două fragmente, *Lc* 17,27 şi 20,34-35,

---

[11] Cf. E. Stauffer, „gaméô", în *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, II, 352-374.

întotdeauna în asociere cu „gaméô”. Probabil evanghelistul admite că a fi căsătorit nu este o condiție vitală în raport cu Împărăția lui Dumnezeu. Totul se încadrează în contextul escatologic prezent pe parcursul relatării din *Lc* 17,26-30.

c) Sfera comerțului (v. 28a)

Agorazô (a cumpăra)

În Noul Testament verbul „agorazô” are de obicei sensul de a cumpăra, însă doar în mod sporadic este folosit pentru a indica activități comerciale. Mult mai frecventă este folosirea termenului pentru e exprima cumpărarea şi vânzarea sclavului. Sfântul Paul în *1Cor* 6,20; 7,23 vorbeşte despre Cristos cel care ne-a cumpărat. În aceste două fragmente se afirmă cum creştinii nu sunt liberi, ci sclavi pe care Mântuitorul îi răscumpără. Conceptul este clarificat de cuvântul „exagorazô”, care implică dimensiunea cumpărării din nou. Prețul de răscumpărare este chiar jertfa lui Cristos, împlinită în mod liber, din dragoste pentru noi[12].

Sensul lui „agorazô” în textul *Lc* 17,26-28 este, fără îndoială, acela de a cumpăra, cu referire la raporturile comerciale. Verbul este folosit de Luca de şase ori, în principal cu semnificația sa proprie. În general, atitudinea lui Isus este critică față de comerț. Isus alungă din templu vânzătorii, cei care au transformat Casa Tatălui într-o peşteră de tâlhari (cf. *Lc* 19,45). În parabola invitaților la ospăț, două persoane nu au timp să meargă la sărbătoare, deoarece au cumpărat un teren sau cinci perechi de boi (cf. *Lc* 14,18-19). Probabil erau situații în care se acorda o importanță prea mare activităților comerciale. Chiar şi în *Lc* 13,19 Isus nu este de acord cu ucenicii care voiau să meargă pentru a cumpăra hrană pentru mulțimi. Aici acțiunea de a cumpăra este în relație cu aceea de a mânca, aşa cum apare şi în *Lc* 17,28.

Poleô (a vinde)

Termenul nu este frecvent în Noul Testament, însă în Evanghelia după Sfântul Luca apare de şase ori. În episodul de la templu, pe lângă vânzători, Isus îi alungă şi pe cei ce cumpără (cf. *Lc* 19,45). De multe ori, a vinde nu reflectă un raport drept: se pot vinde 5 păsări pentru doi bani, însă înaintea lui Dumnezeu orice lucru are valoarea sa, valoare pe care omul nu o poate stabili (*Lc* 12,6).

Luca insistă mai mult asupra necesității de a vinde şi de a oferi totul săracilor pentru a câştiga o comoară în ceruri (*Lc* 12,33; 18,22).

---

[12] Cf. F. Büchsel, „agorázô”, în *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, 335-338.

Lc 22,36 conţine cele două verbe „a cumpăra şi a vinde” împreună, fiind vorba despre recomandări ale lui Isus pentru timpurile de încercare. Pe aceeaşi linie, *Lc* 17,28 exprimă o viziune a lui Isus asupra acţiunii comerciale. A vinde pe pământ nu are nici o valoare, dacă nu există efortul pentru a cumpăra comoara inestimabilă a Împărăţiei. Este vorba despre aceleaşi două planuri, viaţa pământească şi cea viitoare.

d) Sfera edilitară şi agricolă

Oikodomeô (a construi)

În Noul Testament, „oikodomeô” este folosit în mai multe texte: a edifica un turn (*Mt* 21,33), a construi şi a dărâma depozite (*Lc* 12,18). Sensul figurat este mai des întâlnit: Cristos va edifica noul templu, cel ceresc, cu învierea sa (*Mt* 16,18; *Mc* 13,27). Termenul are şi o conotaţie ecleziologică, cartea Faptele Apostolilor vorbind despre Biserica edificată de Dumnezeu. Sfântul Paul va dezvolta mai mult acest concept[13].

În opera sfântului Luca verbul „oikodomeô” apare de 12 ori, fiind folosit mai des în comparaţie cu ceilalţi sinoptici. Există o aluzie la construirea casei pe stâncă (*Lc* 6,48), sau a unui turn (*Lc* 14,28-30). Însă apare şi sensul metaforic: a construi mormintele profeţilor (*Lc* 11,47-48). Aşa cum se întâmpla în *Gen* 33,17, Dumnezeu nu condamnă acţiunea de a edifica ceva, însă aceasta nu trebuie să pună omul împotriva lui Dumnezeu, fapt vizibil în relatarea despre Turnul Babel (*Gen* 11,1-9)[14].

Apariţia verbului în *Lc* 17,28 la imperfect (o acţiune continuă) ar putea să aibă o legătură cu *Lc* 12,18: în dorinţa sa de acumula bunuri, bogatul necugetat demolează vechile hambare şi dispune să se construiască depozite mai mari. Nu este vorba aici despre o acţiune obişnuită de a construi pentru acoperirea necesităţilor omeneşti, ci despre o activitate exagerată de construire. Pe fundal ar putea fi şi acţiunea de „a planta”, dat fiind că bogatul vrea să depoziteze recolta de grâu. Scopul efortului bogatului este mai apoi sintetizat în dorinţa de a mânca, a bea şi a se bucura.

Futeuô (a planta)

În opera lucană verbul „futeuô” apare de puţine ori. Există o referinţă la smochinul plantat în vie (*Lc* 13,6) şi la via plantată de stăpân în parabola viticultorilor (*Lc* 20,9).

---

[13] Cf. O. MICHEL, „oikodoméô”, în *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VIII, 385-393.

[14] Cf. X. LÉON-DUFOUR, „edificare”, în *Dizionario di teologia biblica*, Marietti, Genova 1976.

Pe un plan superior se situează sentinţa despre credinţa care are puterea de a spune unui copac să se dezrădăcineze şi să se planteze în mare. În acest caz, acţiunea de a planta nu are legătură cu activitatea agricolă, ci cu puterea credinţei.

Lc 17,28 ar putea fi în relaţie cu fragmentele de mai sus: riscul de a se îngriji doar de dimensiunea umană, de o activitate agricolă care poate aduce roade sau nu, ca şi în cazul smochinului neroditor. Acest lucru atrage cu sine ignorarea sau uitarea credinţei. Doar aceasta are o putere superioară şi-l face capabil pe om de lucruri extraordinare.

O altă constatare priveşte legătura dintre munca agricolă şi discursul mâncării şi băuturii. Faptul de a cultiva pământul este premisa pentru a se putea hrăni şi una dintre regulile stabilite de Dumnezeu în *Gen* 3,19. Totuşi, chiar dacă e vorba despre rodul muncii sale, omul nu trebuie să cadă în abuz[15].

Realizând o sinteză a analizei acestor acţiuni, se pot trasa unele consideraţii. Dacă pentru acţiunea de a mânca şi a bea se deduce mai uşor prezenţa unor aspecte negative legate de o concepţie mondenă despre viaţă, nu se poate spune acelaşi lucru despre celelalte activităţi (comerţul, construirea). În cazul lor este dificil de găsit negativitatea.

Fitzmyer observă că unele dintre verbele enumerate în *Lc* 17,26-30 se regăsesc şi în alte fragmente lucane pentru a indica distragerea de la ceea ce ar trebui să fie o existenţă umană corectă: a cumpăra (*Lc* 14,18,19), a mânca, a bea şi a construi (*Lc* 12,18-19), a vinde (*Lc* 19-45)[16]. În ciuda normalităţii, aceste activităţi denotă o existenţă umană caracterizată de indiferenţă şi neglijenţă.

3. Semnificaţia acţiunilor şi exortaţia evanghelistului

a) Viziunea imanentă asupra vieţii (comparaţie cu zilele lui Noe şi Lot)

În analiza textului *Lc* 17,26-30 s-a încercat să se identifice şi implicaţiile cuvintelor pe care Isus le adresează discipolilor. În acest context, mulţi exegeţi accentuează intenţia parenetică a fragmentului. Ar fi vorba despre îndemnuri adresate ucenicilor pentru a se păzi de obstacole şi a fi disponibili în ziua întoarcerii lui Isus[17]. Comparaţia, aşadar, nu ar fi atât între zilele lui Noe şi Lot şi cele ale Parusiei, ci între „faptele care s-au întâmplat pe timpul lui Noe şi cele care se vor adeveri în zilele Fiului Omului; interesul

---

[15] Cf. X. Léon-Dufour, „nutrimento”, în *Dizionario di teologia biblica*.

[16] Cf. J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (X-XIV)*, 1171.

[17] Cf. K.H. Rengstorf, *Il vangelo secondo Luca*, Paideia, Brescia 1980, 341; B. Rigaux, „La seconde venue de Jesùs”, 194.

parenetic al evanghelistului se îndreaptă spre comportament, adică spre neglijenţa oamenilor”[18].

Accentul a fost pus asupra acţiunilor contemporanilor lui Noe şi Lot, comparabile cu cele care vor preceda zilele Fiului Omului. Autorul propune un număr de 7 activităţi. Numărul 7 în Biblie simbolizează totalitatea. În acelaşi timp, se poate spune că e un simbol pentru a desemna ciclicitatea: 7 sunt zilele săptămânii, repetate în mod ciclic. De aceea, cele 7 activităţi enumerate de evanghelist sunt suma perfectă a ocupaţiilor umane şi ar putea avea şi nuanţa de ciclicitate şi repetiţie.

Discursul lui Luca nu poate să facă abstracţie de nota escatologică dominantă în fragmentul analizat. Asemănarea cu zilele lui Noe şi Lot are ca punct de sosire venirea Fiului Omului. Tot în optica escatologiei este semnificativ un fragment din Talmud: în viaţa viitoare nu se va mânca, nici nu se va bea, nici nu se va procrea sau genera, nu se va cumpăra, nu se va vinde, nu vor fi invidie, ură sau certuri (Talmud babilonez, *Berakot* 17 a.) Textul pare să fie o oglindire fidelă a celui din *Lc* 17,26-30.

Înainte de a lua în considerare relatarea despre Noe din *Gen* 6,1-12, e nevoie de unele premise. Întâi de toate, aluziile la Noe în literatura veterotestamentară postexilică nu sunt prea frecvente. Într-o epocă mai târzie, referinţele la Noe conţin două idei: dreptatea acestuia şi prezentarea potopului ca judecată asupra păcătoşilor[19].

Noe şi Lot sunt citaţi în alte locuri din Noul Testament, cum e cazul în *2Pt* 2,5. Ei sunt consideraţi „martori ai harului lui Dumnezeu, mântuiţi deoarece au ascultat de Dumnezeu şi şi-au îndreptat privirea nu înapoi, ci înainte”[20].

Comparând *Gen* 6,6-12 şi *Lc* 17,26-27, se pot identifica unele diferenţe. Un prim punct care denotă o situaţie negativă, de dezordine şi haos moral, este unirea dintre fiii lui Dumnezeu şi fiicele oamenilor. Chiar dacă ar putea fi vorba despre un motiv mitologic, pe de o parte, există acea natură („hybris”) umană înclinată către păcat, iar pe de altă parte, sentinţa de judecată şi distrugere din partea lui Dumnezeu[21]. Autorul biblic afirmă mai apoi că omul este în sine doar carne, adică slăbiciune (cf. *Gen* 6,3). Se accentuează şi răutatea oamenilor, o tendinţă negativă şi deformarea naturii umane, dat fiind că „orice plan conceput de inima omului nu era altceva decât rău” (*Gen* 6,5). Drept consecinţă, Dumnezeu decide distrugerea tuturor oamenilor, chiar a tuturor fiinţelor vii, aducând istoria

---

[18] G. ROSSÈ, *Il vangelo di Luca*, 676; cf. şi L. SABOURIN, *Il vangelo di Luca*, 291.

[19] Cf. J. SCHLOSSER, „Les jours de Noè et de Lot”, 13-15.

[20] K.H. RENGSTORF, *Il vangelo secondo Luca*, 341.

[21] Cf. M. NOBILE, *Teologia dell’Antico Testamento*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1998, 75.

umană la zero. Doar Noe împreună cu familia sa vor fi salvaţi şi va începe o nouă istorie, de fapt, o nouă creaţie.

Continuând observaţiile, s-ar putea spune că toţi oamenii sunt sub influenţa judecăţii lui Dumnezeu şi toţi vor fi distruşi, aşa cum se poate întrevedea şi în *Lc* 17,27.

În ceea ce priveşte păcatele comise de contemporanii lui Noe, se vorbeşte în mod general despre înclinarea spre rău, având ca punct de plecare unirea dintre fiii lui Dumnezeu şi fiicele oamenilor. Într-un sens mai amplu, sunt în prim-plan idolatria şi neascultarea faţă de adevăratul Dumnezeu. Probabil şi acţiunile descrise în *Lc* 17,27 dau mărturie despre o atitudine nedreaptă faţă de Dumnezeu, o înclinaţie nu atât spre rău, ci în mod exclusiv către viaţa pământească.

Un alt aspect relevant este legat de episodul în care Noe bea vin şi ajunge în stare de ebrietate, expunându-l astfel pe fiul său la vederea nudităţii tatălui. În acest caz, exagerarea în a bea poate avea consecinţe negative, ducând chiar la o situare în afara binecuvântării lui Dumnezeu.

La final, faptul că în Geneză se condamnă căsătoria dintre fiii lui Dumnezeu şi fiicele oamenilor, adică amestecarea între divin şi uman, poate avea o prelungire şi în *Lc* 17,27.

Diferenţa cea mai semnificativă dintre *Lc* 17 şi relatarea din Geneză este lipsa menţionării vreunui păcat din partea lui Luca. Evanghelistul vorbeşte mai degrabă despre un stil de viaţă. El nu este un moralist, ci un escatologist, şi doreşte să fondeze etica pe baze escatologice. În Lc 17 se menţionează Noe, considerat în mod implicit un om drept, însă nu există nici o aluzie la contemporanii săi care în Geneză comiteau fapte rele[22]. Aşadar, se poate spune că în cazul evangheliei lucane este vorba despre o viaţă fără păcate formale. În acest caz, evanghelistul ar da o interpretare revoluţionară: acţiuni normale sunt condamnate. Însă, în viziunea lui Luca, a se îngriji doar de viaţa pământească şi a uita Parusia e deja un păcat grav.

Relatarea despre Lot este descrisă în *Gen* 19. Sodoma şi Gomora sunt menţionate adesea în Vechiul Testament. Dacă în cazul potopului şi al lui Noe era evidenţiat şi aspectul mântuirii, în cazul relecturilor despre Sodoma se face referinţă doar la păcatul său[23]. Dumnezeu decide să distrugă Sodoma şi Gomora pentru relele pe care locuitorii acestor cetăţi

[22] L. SABOURIN, *Il vangelo di Luca*, 291: „Acţiunile menţionate la v. 27 nu erau păcătoase în sine, însă societatea în ansamblul său era coruptă, motiv suficient pentru a prevedea pedeapsa divină".

[23] Cf. J. SCHLOSSER, „Les jours de Noè et de Lot", 14.

le împlineau[24]. Pare să fie o situaţie mai gravă în comparaţie cu timpurile lui Noe, de fapt, inima celor din Sodoma este pătrunsă de păcat şi există un indiciu concret, dorinţa de a-i abuza de trimişii lui Dumnezeu. Consecinţa păcatului şi a idolatriei este judecata lui Dumnezeu care îi distruge pe toţi, în afară de Lot şi de fiicele sale. De asemenea, distruge şi cetatea şi toată acea vale împreună cu vegetaţia sa.

Relatarea despre Lot are unele afinităţi cu *Lc* 17,29. Şi în fragmentul lucan sunt distruşi toţi; mai apoi există o agravare a situaţiei, autorul enumerând 6 verbe care reflectă activităţi umane, mai extinse decât în versetele anterioare; pe deasupra, judecata lui Dumnezeu distruge ceea ce s-a plantat şi s-a construit. În fine, menţionarea pieţii în *Gen* 19,2 dă mărturie despre prezenţa unor activităţi comerciale desfăşurate în mod obişnuit în acel loc.

În ceea ce priveşte obţinerea mântuirii, nu e voie să se privească în spate, adică întoarcerea spre trecut, altminteri se poate întâmpla ca în cazul soţiei lui Lot.

Ajunşi la acest punct, apare întrebarea despre intenţia autorului atunci când menţionează judecata divină şi realizează comparaţia cu timpurile lui Noe şi Lot. Dacă se priveşte mai atent textul, ne dăm seama că evanghelistul nu condamnă exagerări sau fapte în sine negative. Mai mult, Luca nu vorbeşte despre o eventuală pedeapsă pentru păcate comise. Evanghelistul se limitează să descrie acţiuni normale, făcând trecerea de la timpurile vechi la ziua Fiului Omului. Probabil, evanghelistul vrea să tragă un semnal de alarmă, intenţionează să proclame cuvinte pe care cine vrea să le înţeleagă, să le înţeleagă. Intenţia parenetică a evanghelistului are rădăcini în concepţia veterotestamentară care considera potopul şi distrugerea Sodomei drept pedepse exemplare ale lui Dumnezeu[25].

Observând şi contextul global al evangheliei, se poate concluziona că Luca are intenţia de a denunţa, întâi de toate, o viziune imanentă a vieţii. În favoarea acestei teze s-ar putea aduce diferite argumente. În primul rând, lista lungă de acţiuni care privesc domeniul grijilor pământeşti este deja un indiciu în această direcţie. În această optică, luând în considerare conceptul hedonistic, Brown afirmă că se cultivau plăceri ale vieţii (care nu au de-a face cu interiorul omului), ospeţe şi distracţii unde prevalau mâncarea şi băutura[26].

---

[24] Cf. J. Schlosser, „Les jours de Noè et de Lot", 19; *Înţ* 14,6 vorbeşte despre păcatul orgoliului, iar *Ez* 16,49-50 enumeră o listă de alte păcate: insolenţă, indiferenţă faţă de săraci, nepăsare, orgoliu şi idolatrie.

[25] Cf. J. Schlosser, „Les jours de Noè et de Lot", 26; cf. şi D. Lührmann, „Noah und Lot (Lk 17,26-29) - ein Nachtrag", *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 63 (1972) 130.

[26] Cf. S. Brown, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke*, Roma 1969, 26.

Mai apoi, lipsa menționării vreunei acțiuni referitoare la dimensiunea religioasă sau a vreunui indiciu al orientării către Dumnezeu dă impresia unei vieți călăuzite strict după principiile pământeşti. De aceea, tocmai acest tip de ateism practic e denunțat de către evanghelist. În alte părți din evanghelie, Luca denunță avariția care îl amenință pe cel bogat (*Lc* 12,13-21), în timp ce anxietatea pentru necesitățile vieții, neliniştea pentru nevoile naturale (a se hrăni, a se îmbrăca) riscă să îl stăpânească pe discipol (*Lc* 12,22-34). Persoanele care demonstrează acest tip de atitudine se pot regăsi şi în parabola semănătorului. E vorba despre acei oameni învăluiți de preocupări, de plăcerile vieții şi care nu reuşesc să aducă roade mature (cf. *Lc* 8,7)[27].

Pentru a nu fi în tensiune şi pentru a nu avea o falsă certitudine, este nevoie de încredere în Dumnezeu şi aşteptarea Împărăției. Viziunea lumească asupra vieții este în mod constant contestată de Isus, cel care a venit să vestească mântuirea şi să fie profetul escatologic al Împărăției lui Dumnezeu.

b) Lipsa de grijă pentru Împărăția cerului

Într-un al doilea moment, o consecință a viziunii imanente asupra vieții este lipsa de preocupare pentru împărăția lui Dumnezeu. Astfel, era riscul de a pierde conştiința că Dumnezeu este stăpânul a toate şi dătătorul oricărui bine.

În discursul referitor la hrană („a mânca"), şi Israel uita adesea că Dumnezeu este stăpânul a toate, însă rămânea în poporul ales conştiința că se trăieşte înaintea lui Dumnezeu şi că se folosesc darurile sale. Ideea este exprimată şi în *Dt* 12,7: „Veți mânca înaintea Domnului Dumnezeului vostru şi vă veți bucura voi şi familiile voastre de tot ceea ce vi s-a pus în mâini şi în care Domnul vă va binecuvânta". Această acțiune de a se hrăni condiționează existența umană şi raportul cu Dumnezeu. Un proverb afirmă că omul este ceea ce mănâncă, de aceea, dacă omul consumă doar lucruri pământeşti, va fi şi el pământesc; în schimb, dacă se hrăneşte cu realitățile cereşti, va trăi în veşnicie.

De aceea, pe bună dreptate Luca doreşte să suscite interesul pentru realitățile spirituale, pentru Împărăția lui Dumnezeu deja inaugurată. Evanghelistul vrea să fie exhaustiv, luând în considerare toate domeniile vieții: a mânca, a bea, a se căsători, ca şi domeniile vieții sociale: a vinde şi a cumpăra, a planta şi a construi.

S-a afirmat de mai multe ori că aceste activități nu sunt rele în sine, dimpotrivă, sunt lucruri bune, esențiale pentru dezvoltarea umană, atât

[27] Cf. S. ZEDDA, *Teologia della salvezza nel vangelo di Luca*, EDB, Bologna 1991, 105.

individuală, cât şi socială. Apare, aşadar, aceeaşi întrebare: dacă aceste acţiuni nu sunt negative, de ce Dumnezeu a emis judecata sa asupra acestor generaţii?

În opera lucană, mai ales în Faptele Apostolilor, există anumite fragmente unde păcatul este pedepsit cu o moarte neprevăzută (cf. *Fap* 1,18; 5,5.10). În Evanghelie se face aluzie şi la pericolul mortal prezent în ataşarea faţă de bunurile pământeşti şi de bogăţii. Această atitudine va fi pedepsită în ziua judecăţii, aşa cum se observă în *Lc* 12,46; 21,34-36. Ziua judecăţii este aceeaşi cu cea descrisă în *Lc* 17,26-30, o zi care va sosi pe neaşteptate şi îi va distruge pe toţi[28].

Bazându-ne pe aceste premise, s-ar putea găsi punctul negativ al acţiunilor aparent normale enumerate de evanghelist. Negativitatea constă în aceasta: preocuparea doar pentru lucrurile vieţii pământeşti. Într-adevăr, nu există nici o aluzie la gândul îndreptat către Dumnezeu sau adoraţia divinităţii. O atare viziune proiectată doar la nivel orizontal nu poate să satisfacă toate exigenţele naturii umane, care are în interiorul său aspiraţia către Fiinţa superioară. În această direcţie, Isus emite o judecată negativă: „Omul este cetăţean al unei lumi care ar trebui să aibă drept lege voinţa lui Dumnezeu, în schimb, omul se face lege pentru el însuşi punând satisfacerea nevoilor tranzitorii, a instinctelor şi a slăbiciunilor sale în centrul existenţei"[29].

Toate aceste insistenţe fac să se întrevadă o viaţă creştină nu prea intensă, unde Dumnezeu avea puţin spaţiu. Aceasta este şi constatarea lui Zedda: „Oamenii din generaţia lui Noe şi a lui Lot sunt consideraţi neglijenţi şi, de aceea, loviţi pe neaşteptate de judecata divină. Tot astfel va fi şi cu generaţia care va asista la sfârşitul acestei lumi: vor trăi în nepăsare şi fără preocupări religioase, de aceea, Parusia va fi pentru ei o catastrofă"[30].

Mai apoi, cunoscându-l pe Dumnezeu şi ascultând mesajul evanghelic, nu se poate rămâne într-o atitudine de ignoranţă faţă de realităţile cereşti. Ca şi în alte părţi din evanghelie, şi în *Lc* 17 transpare neglijenţa faţă de sosirea Parusiei: „Domnul întârzie să vină, atunci să mâncăm, să bem, să facem sărbătoare". Aceasta nu este atitudinea creştină a unui discipol al lui Cristos, invitat la aşteptarea venirii timpurilor de pe urmă. Aşteptarea trebuie să influenţeze şi comportamentul prezent. În consecinţă, realităţile acestei vieţi sunt relative şi nu trebuie să pătrundă existenţa în aşa măsură

---

[28] Cf. S. Brown, *Apostasy and Perseverance*, 107.

[29] B. Corsani, „L'uomo nelle parabole di Gesù", in Associazione Biblica Italiana, *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee. Atti del Simposio per il XXV dell'ABI*, Paideia, Brescia 1977, 166.

[30] S. Zedda, *L'escatologia biblica*, I, 279.

încât să se uite scopul suprem, adică a face voința lui Dumnezeu pentru a nu fi distruşi, ci, dimpotrivă, pentru a fi mântuiți[31].

Preocuparea pentru realitățile pământeşti este lipsită de sens, din moment ce întâlnirea definitivă cu Dumnezeu este iminentă. În acest punct se concentrează învățătura escatologică şi evanghelică.

c) Întârzierea Parusiei şi lâncezeala vieții creştine în comunitățile lucane

Din considerațiile făcute anterior şi ca urmare a neaşteptării unei Parusii iminente, se poate deduce că în comunitățile lucane s-a ajuns la o oarecare lâncezeală a vieții creştine.

Cauza îndepărtată a unei asemenea atitudini trebuie căutată în întârzierea Parusiei care condusese la neaşteptarea sfârşitului[32]. „Luca vede în comunitatea sa răceala în ceea ce priveşte efortul creştin în fața întârzierii Parusiei. Creştinii s-au întors la ocupațiile şi preocupările obişnuite, cele de fiecare zi: mâncau, beau şi se distrau, asemănându-se cu generația lui Noe şi Lot. Ei ar trebui să fie atenți, pentru că Fiul Omului va veni ca un fulger”[33]. Nu la întâmplare, Luca insistă în multe părți ale Evangheliei sale asupra faptului că împărăția lui Dumnezeu este prezentă, asupra necesității convertirii şi a gândului îndreptat către viața de apoi.

La această scădere a efortului pentru o viață conformă cu evanghelia contribuia şi mentalitatea societății greceşti, care influența comunitatea lucană.

Apare atunci întrebarea care este soluția pentru a evita judecata divină ce ar putea să pedepsească ascultătorii lui Isus la fel cum s-a întâmplat cu contemporanii lui Noe şi Lot. Un răspuns îl putem găsi în *Lc* 17,33: „Cine va încerca să-şi salveze viața o va pierde, iar cine o pierde o va salva”. Este luat în considerare tocmai acest efort de a păstra şi a salva viața pământească fără a se îngriji de viața viitoare. Aceste lucruri sunt specifice unei comunități care nu aşteaptă Parusia, care trăieşte după maniera grecească şi nu se interesează de împărăția lui Dumnezeu. De aceea, evanghelistul vrea să învețe un mod corect de a interpreta viața creştină.

Mai apoi, tot *Lc* 17,33 îndeamnă la „a fi gata şi a abandona totul, chiar şi existența proprie, în momentul Parusiei, pentru a se lăsa transformați de lumea viitoare. Realitatea venirii escatologice a Fiului îi cere credinciosului un comportament în contrast cu conduita celor care nu se gândesc decât să se ancoreze cât mai mult pe acest pământ. Îndemnurile la detaşarea de bunuri, denunțările împotriva pericolului bogățiilor de-a lungul evangheliei

[31] Cf. G. Rossè, *Il vangelo di Luca*, 676.
[32] Cf. S. Zedda, *L'escatologia biblica*, I, 321.
[33] G. Segalla, *Evangelo e Vangeli*, EDB, Bologna 1993, 257.

găsesc acum în *Lc* 17,33 motivaţia lor escatologică: a fi gata pentru venirea Domnului, venire care ar putea surveni în orice moment"[34]. Această pregătire şi promptitudine trebuie să aibă ca fundal nu o existenţă anostă, fără a se gândi la Dumnezeu, dimpotrivă, o viaţă pătrunsă de simţăminte religioase. Evanghelistul Luca insistă asupra mântuirii care se realizează numai dacă omul contribuie.

Tematicile convertirii, ale rugăciunii, ale renunţării la bunuri şi ale libertăţii în faţa grijilor pământeşti sunt fundamentale. Pe de o parte, Luca condamnă situaţii contrare acestor imperative, pe de altă parte, vrea să îi antreneze într-adevăr pe discipoli într-o urmare autentică. Toate acestea au acum o motivaţie escatologică, de a fi pregătiţi pentru venirea Fiului.

În această optică, pare utilă o consideraţie despre situaţiile din viaţa comunităţilor lucane, aşa cum sunt descrise în evanghelie. În cartea sa despre fericiri, J. Dupont acordă mult spaţiu destinatarilor mesajului lui Isus. Printre aceştia, un rol privilegiat îl au cei săraci. Pentru Luca, sărăcia şi foamea sunt adesea asociate, cum, de altfel, este şi asocierea dintre bogăţie şi abundenţa hranei. Acest aspect ne interesează deoarece are afinităţi cu discursul despre „a mânca şi a bea". Aceşti înfometaţi sunt un exemplu concret de săraci, se află în mizerie şi nu pot să îşi procure de mâncare. Din contră, bogaţii au hrană pe săturate, semn al prosperităţii lor[35]. Printre altele „între avantajele imediate procurate de bogăţie, atenţia lui Luca se opreşte asupra plăcerii de a petrece în ospeţe. De altfel, într-un sens mai amplu, se poate nota un interes spontan şi pentru tot ceea ce are legătură cu ospitalitatea"[36].

În Evanghelia după Sfântul Luca se observă un contrast continuu între cei ce suferă de foame şi cei sătui. În parabola bogatului şi a lui Lazăr, cel bogat dădea ospeţe, în timp ce Lazăr ar fi voit să se sature cu firimiturile (*Lc* 16,19-21). Fiul risipitor din *Lc* 15,16-32, care suferea de foame (şi ar fi fost bucuros să se sature cu roşcovele), va deveni sătul la ospăţul oferit de tatăl său; în acest fel, participă la bucuria ce caracteriza existenţa celui bogat. În fine, bogatul necugetat, după ce a acumulat bunuri, se gândea în inima sa să mănânce, să bea şi să se distreze (*Lc* 12,19). Isus, în schimb, sfătuieşte la îndepărtarea grijii pentru hrană.

Şi comentariul la parabola semănătorului descrie aspecte despre o viaţă în care abundenţa este în prim-plan. E vorba despre cei care, ascultând cuvântul, se lasă învăluiţi de preocupări, de griji, bogăţii şi plăceri ale vieţii. Într-un context escatologic (*Lc* 21), Isus avertizează în faţa alipirii inimii faţă de preocupările vieţii şi de abuz de mâncare sau băutură. Toate

---

[34] G. Rossè, *Il vangelo di Luca*, 679.
[35] Cf. J. Dupont, *Le beatitudini*, II, Edizioni Paoline, Alba 1977, 61-70.
[36] J. Dupont, *Le beatitudini*, II, 71.

aceste atitudini sunt o consecință a îngreunării inimii, căreia i se opun, în schimb, starea de veghere (absența somnului) şi rugăciunea.

Tot în perspectivă escatologică apare şi întrebarea despre momentul când se vor realiza fericirile. De fericire se beneficiază la Parusie sau în momentul morții, când cei săraci şi persecutați vor primi consolare, în timp ce bogații şi cei onorați ai lumii vor avea parte de pedeapsă[37]. J. Dupont înclină să susțină a doua ipoteză.

Într-un studiu despre Parusie, A. Moretti încearcă să demonstreze acelaşi lucru. În Biserica primară, date fiind dificultățile şi încercările creştinilor şi faptul că nu erau clare concepțiile despre o viață viitoare între moarte şi înviere, exista ideea că judecata va fi la Parusie[38]. Cu moartea se termină viața pământească şi apare o altă stare de existență. În parabola bogatului necugetat se condamnă tocmai această atitudine referitor la ceea ce va fi după moarte. De aceea, atitudinea justă este vegherea în aşteptare[39].

Starea de veghere include pregătirea în vederea mântuirii, iar pentru a fi mântuiți este nevoie de pocăință şi convertire. Conform Cărții Faptele Apostolilor, pocăința şi convertirea pregătesc venirea glorioasă a lui Cristos şi instaurarea sfârşitului timpurilor în lumea nouă. Creştinii aşteaptă intervenția escatologică cu o mare nerăbdare, convinşi că învierea lui Isus pregăteşte această intervenție: „Aceasta îl face părtaş la puterile sale pe cel ce va împlini judecata finală. Acum această perspectivă devine un motiv de convertire: toți oamenii, fie păgâni sau iudei, sunt invitați să se pregătească pentru judecată convertindu-se şi crezând în stăpânirea lui Isus; numai astfel vor putea să participe la fericirea lumii viitoare”[40].

O atitudine fundamentală, care transpare mai ales în *Lc* 11,8, este aceea de a se pregăti pentru venirea Fiului Omului prin rugăciune. Este nevoie de o rugăciune făcută zi şi noapte, fără ispita oboselii. Discursul escatologic din *Lc* 21 vorbeşte despre veghere şi rugăciune: „Creştinul nu poate să doarmă, pentru că nu trebuie să înceteze a se ruga, vegherea creştină este aceea a rugăciunii”[41]. Aşteptarea creştină are ca element esențial rugăciunea, prin care creştinii pot să se îndepărteze de la soarta avută de contemporanii lui Noe şi Lot.

Luca este teologul mântuirii, pe care omul trebuie să se străduiască să o posede. Însă pentru a ajunge la mântuire e nevoie şi de o etică de respectat. Imperativul moral apare din tensiunea dintre prezent şi viitor, dintre realitate şi făgăduință. Motivația principală a mesajului moral nu este

---

[37] Cf. J. Dupont, *Le beatitudini*, II, 71-75.

[38] Cf. A. Moretti, „Parusia e morale”, *Rivista Biblica* 10 (1962) 33.

[39] Cf. J. Dupont, *Le beatitudini*, II, 175.

[40] J. Dupont, *Studi sugli Atti*, Paoline, Roma 1971, 814.

[41] Cf. J. Dupont, *Le tre apocalissi sinottiche*, EDB, Bologna 1987, 148.

apropierea sfârşitului, Isus însuşi refuzând să indice data şi locul Parusiei. Pe Cristos îl interesează mai mult prezentul, intenţia sa fundamentală este să-i cheme pe oameni la convertire şi la credinţă; numai în al doilea moment trece şi la avertizări[42]. Ceea ce contează mai mult, aşadar, este mântuirea[43].

În acelaşi timp, Luca doreşte să vorbească despre o mântuire deja prezentă. În afara afirmației din *Lc* 17,21, „împărăția este prezentă în mijlocul vostru", evanghelistul insistă asupra acelui „astăzi al mântuirii" (cf. *Lc* 19,1-9; 4,21; 2,11).

Concluzie

Plecând de la textul *Lc* 17,26-30, care aseamănă zilele Fiului Omului cu zilele lui Noe şi Lot, atenția s-a concentrat, mai ales, asupra activităților pe care acele generații le desfăşurau într-o atitudine de nepăsare față de realitățile spirituale. S-a evidențiat faptul că acțiunile descrise de evanghelist nu sunt în sine negative, totuşi judecata divină soseşte şi le condamnă.

O motivație poate fi faptul că pe evanghelistul Luca nu-l interesează prea mult moralitatea acțiunilor. Într-adevăr, în mai multe fragmente lucane transpare această idee şi se poate avea o reacție de perplexitate atunci când evanghelistul nu emite judecăți morale asupra a ceea ce anumite personaje gândesc sau fac. Aşa se întâmplă în parabola bogatului şi a lui Lazăr, parabola bogatului necugetat şi a administratorului necinstit.

Totuşi, concentrarea exasperată asupra realităților pământeşti, uitând de Dumnezeu şi de aproapele, este un element negativ condamnat de evanghelist.

S-a insistat suficient asupra tematicii acțiunilor de a mânca şi a bea ca sinonim al unei vieți făcute din plăceri. Se pare că aceasta era o temă predilectă pentru Luca, dat fiind că face aluzie la ea în mai multe părți din Evanghelie. Unii exegeți au arătat legătura dintre tema mâncării şi a băuturii şi cea a bogăției. Bogații sunt cei care se bucură de plăcerile ospețelor, în timp ce cei săraci sunt aproape întotdeauna înfometați (cf. fericirile, parabola bogatului şi a lui Lazăr). Prin deducție, s-ar putea spune că bogații înşişi sunt cei care nu numai că mănâncă, beau, dar şi construiesc sau plantează, aşa cum se observă în parabola bogatului necugetat. Probabil, acțiunile de a planta şi a construi, cum făceau contemporanii lui

[42] Cf. R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1989, 40.

[43] Cf. G. SEGALLA, *Introduzione all'etica biblica del Nuvo Testamento*, Paideia, Brescia 1989, 235.

Noe şi Lot, se potriveau cu a mânca, a bea şi a se bucura (la fel cu gândul exprimat în inima sa de bogatul necugetat).

Bunăstarea, bogăţiile nu sunt în sine negative, însă experienţa învaţă că adesea sunt greşit întrebuinţate. Deseori bunăstarea conduce către o viaţă făcută din plăceri şi bucurii trupeşti. Şi chiar dacă nu se ajunge la un asemenea comportament, insistenţa asupra asigurării de bunuri materiale şi bunăstare poate fi negativă. Pentru ca toate acestea să nu fie obstacol în calea mântuirii şi a vieţii viitoare, e nevoie de rugăciune făcută cu credinţă, convertire şi împărtăşirea bunurilor cu cei săraci.

Bunurile şi lucrurile acestei lumi sunt mereu un pericol pentru mântuire. Pentru cei bogaţi există pericolul de a se încrede prea mult în ele şi a-l uita pe Dumnezeu. Un pericol se prezintă şi pentru cei săraci; neavând bunuri, ei le doresc şi pot apărea preocuparea şi grija pentru a avea ceva în care să-şi pună încrederea. La acest lucru putea să contribuie şi mentalitatea unei societăţi hedoniste cum era cea greacă. Isus îi învaţă pe discipoli să nu se comporte ca fiind cetăţeni ai acestei lumi, care se îngrijesc de ceea ce vor mânca şi vor bea.

Luca, în general, nu condamnă bogăţia ca atare, ci obstacolul pe care aceasta poate să o prezinte în vederea convertirii. Bogatul are un orizont atât de închis, încât nu poate să vadă dincolo de el. Totuşi, şi bogatul se poate mântui: este cazul lui Zaheu care dă jumătate din bunurile sale celor săraci; este şi exemplul administratorului necinstit care a înţeles că esenţial este să-şi facă comoară în cer şi să-şi asigure un loc în Împărăţie. În Luca se întrevede o mântuire universală în ceea ce priveşte conţinutul şi destinatarii ei.

De asemenea, s-a putut observa preferinţa lui Luca pentru pareneză. Fragmentul *Lc* 17,26-30 nu este altceva decât o exortaţie făcută discipolilor, împreună cu avertismentul pentru o atitudine justă în faţa venirii Domnului. Luca pune în faţa cititorilor cele două pedepse exemplare din Vechiul Testament, potopul şi distrugerea Sodomei, şi îndeamnă la alegeri corecte. Acest mod de a vorbi al evanghelistului are scopul de a crea un stil de viaţă bazat pe aşteptarea escatologică şi trasează liniile fundamentale ale teologiei sale.

Consideraţiile făcute vin să confirme ideea potrivit căreia Luca este teologul mântuirii. Ceea ce interesează mai mult este ca mesajul lui Isus să producă efectul mântuirii. De aceea, în această direcţie trebuie înţelese îndemnurile Mântuitorului la a nu se nelinişti pentru lucrurile acestei lumi, la a veghea în atitudine de rugăciune, pentru ca Domnul să îi găsească pregătiţi. Privirea către viaţa viitoare pare să fie o condiţie şi o premisă fundamentală pentru a participa într-o zi la ospăţul ceresc împreună cu Isus Cristos.

Toate acestea conduc către ideea unei actualități perene a evangheliei. Mai ales evanghelia lucană pare să fie actuală pentru societatea noastră, chiar dacă situația este în parte diferită. Astăzi este problematică aşteptarea Parusiei, care constituia pentru primii creştini o motivaţie fundamentală în a trăi coerent credința, dată fiind perspectiva judecății şi a răsplății legate de venirea în slavă a lui Cristos. Şi pentru cei de astăzi aşteptarea Parusiei trebuie să fie vie, deoarece va fi un sfârşit.

Totuşi, insistența este asupra speranţei în vederea întâlnirii fericite cu Domnul care va veni. În vederea acestei întâlniri, bunurile şi activitățile pământeşti trebuie să fie căi şi mijloace ce conduc la veşnicia fericită.